





المحجة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة 25





المَحَجّة

العدد الخامس والعشرون ٢٠١٢

مجلة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

رسالة معهد المعارف الحكميّة: معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكري من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم الخُصّصيّ، والأنشطة والنشر.

ضوابط النشر في مجلّة المحجّة: تنشر المحجّة الأوراق العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقًا أو مقدّمة للنشر في مكان آخر؛ تتولى الهيئة العلميّة في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتّاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتّفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخّص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبيّنة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكميّة بكامل حقوق الطبع والنشر للموادّ التي يتمّ نشرها في المجلّة.

ما يُنشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.

ترسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)

لبنان - بيروت - حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة 59129946100206401

almahajja@shurouk.org

00961-5-462191 / 00961-1-544622/1


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

ملفّ العدد: (الوحي)

ندوة

دراسات وأبحاث

حكماء

ملفّ العددين ٢٦ و٢٧ [الطبيعة البشريّة]

افتتاحيّة العدد

.١

لا يتخلّف موضوع هذا العدد (الوحي) عن سياق موضوعات الأعداد السابقة من حيث هو موضوع يطرح نفسه اليوم بعد أن تجاوز عقودًا من القدح بمشروعيّته كشأن معرفيّ[١]، أو بعد أن تكرّس، ولعقود أيضًا، في صيغ معلمَنة بالكامل[٢]، لينفتح على مُحتمَلات أكثر انشراحًا في زمن تفتُّت الثنائيّات الصلبة والإقصائيّات الحادّة.

إنّ طرح موضوع الوحي، لا كشأن هامشيّ (تاريخ–دينيّ أو تاريخ–فلسفيّ مثلًا)، ولا كمفردة نقيضة تُبرز صفاء المفردات الحداثويّة – كما في إشكاليّة العقل والوحي التقليديّة[٣] – إنّما يعبّر عن روح هذا العصر، الذي قد وسمناه في افتتاحيّة سابقة بأنّه عصر «الاستعادات»، وإن كنّا نرى حاجة أن نكرّر أنّ هذه الاستعادة لا تريد القديم لقدمه على غرار روح عصر أرادت الجديد لجدته[٤]. بل هي استعادة الناضِج المجرّب الذي خبر القديم والجديد، وعرف أنّ الحقّ متساوي النسبة إلى كليهما.

إنّ ضمور العقليّة **الاختزاليّة** لا ينبغي أن يُفسح في المجال لعقليّة **اجتزائيّة**، تتمثّل الموضوعات التي جُعلت قيد الطمس في المرحلة السابقة، وتقبل بها على أساس اجتزائها، أو استيعابها، في منظومات تتناقض في أصل غرضها مع ما جُعلت له تلك الموضوعات.

(١) انظر، الأعداد **٢١** «عودة المتافيزيقا»، و**٢٢** «المعاد»، و**٢٤** «الإيمان».

(٢) انظر، العدد **١٩** «الزمن»، و**٢٣** «الجسد».

(٣) ونحن نتجاوز، في هذا العدد، عن هذه الإشكاليّة إلّا بشكل عابر. فإن لم يكن كافيًا ما كُتب فيها، وهي ثنائيّة تنفعنا في تبيان معالم النقاش، فإنّها، وقد تشيّأت كغيرها من الثنائيّات الصلبة (الذات والموضوع، الجسد والذهن، وما إلى ذلك)، تستوجب نقلةً ذهنيّةً تخرج بنا من أسر الإسقاطات المتافيزيقيّة، وبالتالي، مقاربةً تنظر في الجذور والفعاليّات.

(٤) شكّل عصر «النهايات» ردًّا طبيعيًّا على هذا التطرّف في الإقصائيّة.

إنّ ضمـور العقليّة الاختزاليّة يجب أن ينسحب ضمورًا في قيمها ضيّقة الأفق، محدودة الإطـار، التـي، متى ما أخفقت في إحالة كلّ المقدّسـات إلى وهم، جعلت المقدّس والمدنّس سـواء، وساوت بين كلّ الأشياء، ثـمّ أقرّت للمقدّس بوجود في وجـدان معتنقيه فحسب، وتعاطت معه بحسب تعبيراتهم.

قد يرى البعض في ذلك رحابةً معرفيّةً تُغادر الإقصائيّة ولا تتخلّى عن مكتسبات الأنوار والحداثة من عقلانيّة وموضوعيّة (حياد) وصرامة علميّة. إلّا أنّ هذه المكتسبات - في حدّتها وإطلاقها - تضعضعت من الداخل. فالعقل أثبت بعجزه أنّه ليس الملكة الوحيدة ذات القيمة في الإنسان، وأنّ الذات المجرّدة التي انفصلت عن موضوعها لتتسلّط عليه، وتُحكم معرفتها به، استغرقت في التجرّد إلى حيث لم تعد معرفةٌ ممكنةً، لم يعد شيءٌ ملموسًا. والصرامة العلميّة التـي ما برحت تغوص في عمـق الأشياء تحليلًا وتشريحًا لم تضع اليـد إلّا على نماذج رياضيّة وألغوريزمـات (خوارزميّات) تفسيريّة تلائم العالَم الافتراضيّ. أمّا عالمنا فليس افتراضيًّا، وإن تأسّسـت على اعتباره افتراضيًّا فلسفات ورؤًى قدّمت نفسها على أنّها ذروة ما قد فُكّر فيه. أمّا الحياد فما أدري ما أقول فيه لتفاهته. وأعتذر عن اللغة المتمادية. ليس الحياد سوى تسويغ لرؤية جعلت نفسها قيّمةً على الرؤى.

٢.

تستفيـد الاجتزائيّة من التحشيد الكبـير للأنساق الفكريّة - وهي اليوم تتداعى - التي ترى في عودة الدينيّ تهديدًا لها - ولا ينبغي للدينيّ أن يعود دونما مراجعة! ونحن كنّا قد عالجنا في العـدد السابـق مبحث الإيمـان، وهو يصلح، في هـذا الصدد، لنمثّل مـن خلاله العقليّة الاجتزائيّـة[٥]. فهو، كسائر «الأوهـام»، عاد عصيًّا على الاختـزال. وكيف نحذفه ونحن نـرى فعله في حياة المؤمنين؟ فليكن كذلك. نقرّ به من حيث هو شأن بشريّ خاصّ، لا يلزم منـه أن يعمّ الناس جميعًـا، ولا يلزم أن يكون له اتّجاه معيّن، كأن يشير بذاته إلى مقدّس دون آخـر، فنقع في محذور المعياريّة والمفاضلة القيميّة - لا سمـح الله! يرجع الإيمان، إذًا، مفردةً ذات مشروعيّـة، لا بأس بتعاطيه في أيّ شأن أكاديميّ، ولا يقـدح في علميّة متداوليه. هنا، تمارس الإقصائيّـة المنهجيّة رقابتها كـي لا يتفلّت هذا المبحـث، أو أيّ مبحث مماثل، نحو وجهة قيميّة، أو مجاوزة[٦].

---

(٥) انظر، المحجّة، العدد ٢٤.

(٦) ليـست هذه المقاربة، بطبيعة الحال، حاسمة. بل المعالجات التي انطوى عليهـا العدد السـابق إنّما تحضُر لتُبرز خَتَلها، والمنفسَح

لكن مـاذا تفعل الاجتزائيّة، والحال هذه، بمبحث الوحـي، وهو متفلّت في جوهره[٧]، بمعنى أنّه لا يمكن أن يُستوعب في إطار الذات الجوّانيّ مع كوننا لم نعد قادرين على تجاوزه أو اختزاله كما الموضوعات الأخرى؟

٣.

موضوعيّـة الوحـي، إذًا، هي أولى المسائل الحامية ذات الصلـة. وإن كان النقاش في الإيمان يتّخـذ من متعلّقه مـوردًا، فما هو المورد المقابل في حالة الوحي؟ لقـد استثمرت الإجابات التـي أرادت فرض السكوت علـى كلّ قول بمصدر للوحي خارج الـذات على أنّه الموقف العلميّ الملائم، استثمرت في مقولة النبوّة، وفي المعالجات الفلسفيّة والغنّوصيّة لهذه المقولة. ونحـن نرحّب بالإذعان لهذه الصلة بين الوحي والنبوّة. بيد أنّ تعريف النبوّة على أنّها شأن داخلـيّ مترتّب على الرياضات والمجاهدات السلوكيّة الروحيّة بحاجة إلى مؤونة لا تنهض بهـا الأدلّة التاريخيّـة والعقليّة في المعالجة. ثمّ إذا سلّمنا جدلًا بهـذا التعريف للنبوّة الذي لا يجـد في دلالات المفردة اللغويّة ما يعارضه، ماذا نفعل بمفردة الرسالة (والرسول والمرسَل)؟ ألا تفترض الرسالـة مرسِلًا كذلك؟ هل يستقيم الأمر لمن يريـد أن يعمل من ضمن المنظومة الدينيّة أن يعترف بالنبوّة والرسالة والهداية – وهي تفترض العصمة – ثمّ يقولَ بوحي منبتّ الصلة بالمرسِل والهادي؟

بالفعل. إذا كان الإيمان جـدلًا صاعدًا فالوحي، بمراتبه، جدل نازل، أو متنزّل. فالذات التوّاقـة التي ترنو إلى ما وراءها لا بدّ لهـا من استجابة، وإلّا لماذا جُعل التوق ذاتيّها؟ أليست واقعيّة التوق هذا دليل واقعيّة الاستجابة تلك؟

في واقـع الأمر، إنّ الاستهانة بالمعنى، معنى أن تكون إنسانًا، معنى أن تنتمي إلى تاريخ، إلى خبرة، معنى أن تنهمّ بالمعنى، وتنقّب عن المعنى، في كلّ مقبلة ومدبرة من شؤون الوجود، إنّ هذه الاستهانة تجعل من فصل التوق عن الاستجابة أمرًا هيّنًا، بل تداعيًا تلقائيًّا. فلا غرابة، إذًا، في زمـن نُبِـذ فيه المعنى، إذ عُـدّ متافيزيقيًّا، وازدُريت فيه الغايـة، إذ عُدّت لاهوتيّةً، أن يكون فعلٌ ولا من غاية، وأن يكون قصد ولا من معنًى، وأن يكون توق ولا من مُتعلَّق.

الرحب خارجها.

(٧) الإيمان، بهذه المعنى، متفلّت، لا يمكن حصره في الذات، إذ فعل آمن فعل متعدّ، يقصد إلى خارج، بيد أنّ آليّات تغييب الخارج أفعل في الإيمان منها في الوحي كما سنرى.

.٤

أمّا وقد سلّمنا للوحي بمُتعلّق هو مصدره، فما علينا لو تعدّد المصدر؟ هل يقدح في موضوعيّة الوحي تكثّر الموضوع وتغايره[٨]؟ لنا أن نقول في ذلك، مرحليًّا فحسب[٩]، إنّه يقتضي تكثّر الطبيعة البشريّة وتغايرها، ولا سبيل إلى ذلك برأينا – لا سيّما في ضوء المراجعات التي تسم زمننا الفكريّ هذا، والذي شكّل فيه السؤال عن الإنسان واحدًا من أبرز دواعي المراجعة.

بأيّ الأحوال، لعلّ الاستنكاف عن الولوج في مسألة موضوعيّة الوحي له دواعيه في حفظ بشريّته. إذ قد يُخشى من تضييع جنبة الوحي البشريّة إذا ما استغرقنا في جنبته الإلهيّة. وللاستنكاف مسوّغه. بل تاريخ الفكر الدينيّ بأغلبه يبعث عليه. فهو تاريخ أقصى كلّ التفاتة إلى الإنسانيّ صونًا للإلهيّ عن ما يَشرَكه. وما يدريك لعلّ البشريّ وجه الإلهيّ، ذاك الكنز المخفيّ، المكنون، المطويّ في غيب الغيوب.

إنّه العقل الإقصائي مجدّدًا؛ بلغ بالتنزيه حدّ التعطيل، أو قرع بالتشبيه باب الأنسنة. فهل من سبيل إلى الاعتراف بإلهيّة الله دون القدح بإنسانيّة الإنسان؟ أظنّ أنّ أكثر السُّبُل تجري هذا المجرى، إلّا أنّنا عندما أردنا بالمعرفة تأكيد الذات، تفرَّقت [السُّبُل] بنا عن سبيله. إنّها عاداتنا المعرفيّة التي لم ترد من المعرفة سوى التسلّط والإحاطة، سوى الاستحواذ على الألوهيّة كلّها دون ترسيخ ما هو إلهيّ فينا. والمعرفة، أصَبْتَ، المؤشِّرُ إلى الإنسان. لكنّها، بمعزل عن الله، تنطوي على نفسها، وتُستَهلَك في ممكناتها.

.٥

الوحي إذًا ضمانة المعرفة. نعم، المعرفة كامنة في الإنسان، قد تتفعّل في غير اتّجاه، وهل الإلهام، والحدس، والشهود، والخيال، سوى منافذ على المعرفة كلٌّ في اتّجاه؟ ولا يجرمنّك القول بموضوعيّة الوحي على إغفال ذاتيّته. نحن إنّما نطعن في الإقصائيّة الرائجة لا لنُحلّ

(٨) إنّ القول بموضوعيّة الوحي يأتي في مقابل القول بذاتيّته، بمعنى عدم وجود حقيقة له خارج الذات، فيكون صنيعة الذات. ونحن نريد خلاف هذا المعنى كما نبيّن في المتن. وعندما نعبّر، في هذا السياق، بـ«موضوع»، فالمراد منه ما هو تحقّق موضوعيّة الوحي، أي حقيقة الوحي الموضوعيّة.

(٩) سيكون موضوع العددين ٢٦ و٢٧ هو «الطبيعة البشريّة» حصرًا. ونحن بذلك نختم سلسلة الموضوعات الأخيرة التي عالجتها المحجّة في الإضاءة على عدد من المباحث التي يتقاطع فيها الفلسفيّ بالدينيّ، ولكن على ضوء المراجعات التي خفّفت من غلواء الحدّة المنهجيّة والهيمنة الفكريّة لعدد من المدارس الفكريّة المعادية للدين، وأحيانًا للفلسفة، في مقاربتها.

محلّهــا إقصائيّــةً مــن عندنا. فالقطيعة بــين المقامات المعرفيّــة وبين الوحي الآتــي الذاتَ من خارجهــا ليست من قبيل الحدّة التي يبعث عليها الاستغراق في نحو المعرفة الذي يقوم على فصــل الــذات عن موضوعها، وهي قسمة حادّة لا محالة. لكنّهــا كانت لحظةً مميّزةً في زمننا الفكــريّ هذا عندما وصلنــا بهذا النحو إلى ذروتــه، وإلى حدود استطالتــه بالتالي، وعرفنا أنّ للمعرفــة نحــوًا آخر، بل أنحاء أخرى – وهذا بدوره دعــا إلى مراجعة واستعادة في باب المعرفة[١٠].

تصاحبــت هذه المراجعــة الإبستمولوجيّة مع الانعطافة اللغويّــة التي طغت على معظم الاشتغــال الفلسفيّ في القرن العشرين، ومع ثورة تأويليّــة في الإطار الفلسفيّ القارّيّ. وقد أدّى تقاطــع السياقات هــذا إلى انفتاح في الحقول المعرفيّة، بعضهــا على بعض، كما يشهد علــى ذلك رواج المقاربــات البين–منهجيّة والعبر–منهجيّة، وانفتاحهــا على أفق، إذا جاز لي القــول، يتجــاوز الواقعيّة المادّيّة. في المقابل، كان لهذا التقاطــع أثر إحيائيّ على المباحث الدينيّــة التقليديّة التي باتت، بدورها، أكثر انفتاحًا على هذه الحقول المعرفيّة، وأكثر تواضعًا تجــاه جزئيّاتها. هنا تذلّلــت، أو تكاد، ثنائيّة أخرى: أيّهما أبلغ مدخليّةً إلى المعرفة، الكلّيّ أم الجزئيّ؟

مــا طبيعة المعرفة التي ينطوي عليها الوحي؟ وهل تتّســع اللغة البشريّة لهذه المعرفة؟ هل يصــحّ منّا السؤال عن انسكاب كلّيّات الوحي في جزئيّــات اللغة، أم هل نقف هنا حائرين أمام تضعضع كلّ الحدود بين اللغة والوجود، وبالتالي، بين الإنسانيّ والإلهيّ؟

لعــلّ هايدغــر كان مصيبًا عندمــا قال إنّ اللغة هــي حيث يرتع الوجــود، حيث يسكن الإنســان[١١]. إلّا أنّ هــذا الملاذ الذي يحكــي الإنسان، يحمل أيضًــا بواعث كماله. يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْــمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَــانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[١٢].

---

(١٠) هذا يدعونا، بطبيعة الحال، إلى الاستثمار في مقولة المعرفة الحضوريّة التي أسّس لها الحكماء المسلمون، ولم تغب، لم يمكن لها أن تغيب، عن بصائر غير واحد من حكماء الشرق والغرب، محدثيهم وقدمائهم.

(١١) انظر، M. Heidegger, "Letter on 'Humanism,'" trans. Frank A. Capuzzi, in M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 239.

(١٢) سورة اقرأ، الآيات ١ إلى ٥.

ما دلالة «اقرأ» المفتاحيّة هذه؟

إنّ الله بعد أن منّ على الإنسان بالوجود، أراد له أن يصل إلى كمال وجوده، فيترقّى عن مرتبة «العلق»، وهي المادّة المستعدّة لقبول الهيئات، خيرًا وشرًّا. وإذ قد تعهّدَها الله بالتربيّة، فإنّها تصل إلى كمالها. ولـمّا كان ترتُّب الحكم على الوصف، بحسب القاعدة الأصوليّة، مشعرًا بكون الوصف علّةً[13]، فإنّنا ندرك علّةَ نسبة العلم إلى «ربّك الأكرم». لأنّ الربوبيّة اسمٌ مشتقٌّ من التربيّة[14]، وهي إيصال الشيء إلى كماله شيئًا فشيئًا؛ يقول الإمام زين العابدين عليه السلام في **دعائه في التحميد لله تعالى**: «وفتح لنا من أبواب العلم **بربوبيّته**». أمّا الأكرميّة فلأنّ نعمة كمال الوجود تضاهي نعمة أصل الوجود على شرفها.

هنا مكمن الوحي: حيث يتقاطع الخلق والإيجاد مع التربية والهداية. وكلّ فصل لهما يعزل الوحي مقدّمةً لنفيه، تمامًا كما كلّ فصل بين مسار الاستهداء الصعوديّ ومسار الهداية النزوليّ؛ يقول تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[15].

وعليه، ليس قولنا نزول الوحي، أو تنزّله، حطًّا من قيمته، كما أنّ هبوط آدم من الجنّة ليس اقتصاصًا منه، بل كلاهما مقدّمة للاكتمال الذي لا يكون إلّا حيث يستطيع الإنسان استكشاف ممكنات بشريّته في إطار نُظُم الهداية المجعولة في الكون وفيه.

مع العدد

يُطوّر شفيق جرادي في المقالة الأولى من الملفّ مقاربته التي يتقدّم بها تحت عنوان «إلهيّات المعرفة» مبيّنًا بعض خصائصها، ومستعينًا بها لإقامة الربط بين الوجود والوحي، مناقشًا، من ثمّ، عددًا من الأطروحات الإسلاميّة والعلمانيّة فيما خصّ الوحي.

وفي المقالة الثانية، يعالج غلام رضا جمشيديها وأبو الفضل مرشدي رؤية الفارابي الفلسفيّة للوحي، فيتناولان إشكاليّة العلاقة بين الفيلسوف والنبيّ التي قامت على التفاضل بين ملكتَي الخيال والعقل في الإنسان.

(١٣) الشيخ زين الدين بن عليّ العاملي، **منية المريد في أدب المُفيد والمُستفيد**، تحقيق رضا المختاري (بيروت: دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، الصفحة ٩٥.

(١٤) السيّد عليّ خان المدني الشيرازي، **رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين عليه السلام**، الطبعة ٢ (قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٤هـ)، الجزء ١، الصفحة ٣٢٠.

(١٥) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٢.

في ثالث المقالات، يعرض لنا محمّد مرتضى لرؤية العلّامة الطباطبائي للوحي من حيث هو شأن تكوينيّ وشأن معرفيّ في آن، معالجًا الإشكالات الناتجة عن هذه الطبيعة المزدوجة.

أمّا رابعًا، فيقرأ أحمد واعظي محاولات نصر حامد أبو زيد تطبيق مناهج الهرمنوطيقا الحديثة على النصّ القرآنيّ مبيّنًا مثالب هذه المقاربة وسقطاتها.

نستكمل الملفّ في أربعة أوراق قدّمت في ندوتَين أقيمتا بالتعاون مع كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى في بيروت.

يُعالج محمّد زراقط في أولى الأوراق الفهم الإسلاميّ للوحي، دلالةً واصطلاحًا، متابعًا الوحي في فعاليّاته الحضاريّة والقيميّة. ويقدّم جورج صبرا القراءة المسيحيّة للوحي، بالأحرى الكشف، على ضوء التحدّيات التي فرضتها الحداثة، مبيّنًا النتائج الإيجابيّة لهذا التلاقح الفكريّ على الفهم الراهن للوحي في المسيحيّة.

في الندوة الثانية، طالع حسين إبراهيم النقاشات الكلاميّة حول الكلام الإلهيّ وصلته بمراتب وجود القرآن، مستعرضًا آراء المدارس المختلفة بطريق نقديّ. في حين قدّم جوني عوّاد الفهم المسيحيّ، الكالفينيّ بخاصّة، للكتاب المقدّس، أو الكلمة المكتوبة، وصلتها بالكلمة الحيّ، أي المسيح.

ويشتمل باب «دراسات وأبحاث» في هذا العدد على ثلاث دراسات. الدراسة الأولى هي تتمّة مقاربة مهدي الحائري اليزدي لنظريّة المعرفة في الإسلام. وهنا، يتابع قراءة المعرفة الحضوريّة مبيّنًا خصائصها في مقابل المعرفة الحصوليّة.

في الدراسة الثانية، يستعرض السيّد محمّد المرندي وزهرة خوارزمي مسيرة حلقة كيان الإيرانيّة التي ضمّت عددًا من أبرز المفكرين الإيرانيّين بعد الثورة، ويبيّن مآل هذه الحلقة بعد أن تبنّت المقولات الليبراليّة، وصارت مروّجًا لها في الساحة الفكريّة الإيرانيّة.

أمّا ثالثًا، فنقدّم ترجمةً جديدةً لمقالة جيل دولوز وفليكس غتاري «ما الفلسفة؟» التي يعرضان فيها فهمهما للفلسفة على أنّها صناعة ابتكار الأفاهيم.

وفي باب «حكماء»، نقرأ سيرة حكيم معاصر، هو العلّامة الطباطبائي، بقلم أحد أبرز تلامذته، عبد الله جوادي آملي.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

ملفّ العــدد

نـــــدوة

الوحي من منظور إلهيّات المعرفة

شفيق جرادي[1]

غيّبت القراءة التقليديّة للوحي الإنسان، فانهمكت بماهيّته وبخصائصه المنطقيّة، في حين استحضرت القراءة الحداثويّة الإنسان كبديل عن المصدر الإلهيّ للوحي، فلم تر موضوعيّةً لوحي يجيء الذات من خارجها، بل الوحي، عندها، مجرّد عصارة عبقريّة الذات المؤمنة التي تروم المطلق. هذا في حين تقرّ «إلهيّات المعرفة» بمرجعيّة **المعرفة الإنسانيّة**، بل حتّى معياريّتها إذا ما رجعنا إلى حيثيّة الانتساب **الإلهيّ** في الإنسان، وتميّز، في سياق متّصل، بين (١) الوحي بمعناه التكوينيّ الذي يتشابك وما جُبل في فطرة الإنسان والكائنات، و(٢) الوحي بمعناه النبويّ، وإن اندرجا كلاهما في فعاليّات نظام الهداية الذي أرساه الله في حياة الكائنات. وإذ يصل الوحي بمعناه الأوّل، أي الوحي المندرج في مفاعيل «كن»، إلى غاية اكتمالاته عند النبيّ، فإنّ النبيّ عندها يصير موردًا للوحي بمعناه الثاني، ويصير أهلًا لخطاب «اقرأ»، الذي يتمظهر في مرجعيّة عليا وهي النصّ.

المفردات المفتاحيّة: الوحي؛ النبوّة؛ الفطرة؛ الخيال؛ الإلهام؛ إلهيّات المعرفة؛ العلّامة الطباطبائي؛ الجعل الفطريّ.

﴿اقْرَأْ﴾[2]؛ هو أوّل الوحي الذي أُنزل على النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم، ومطلع البدايات يمثّل عنوان المسار. وحي يتنزّل من علٍ بصيغة فعل أمريّ يهبط على عاكف يتأمّل بكلّ وجوده صفحات العالم المفتوح على أفق واصلٍ بين الأرض والسماء. لقد جاءه الوحي ليسدّ عليه ذاك الأفق، ويملأ فراغاته بالمعاني التي تعيد تشكيل حقائق العالم بما فيه وبما يصير إليه.

يتحوّل المتلقّي – من جاهد بصيامه وتأمّلات عقله وروحه – إلى انبعاث روح جديد لهذا الوجود والعالم والحياة. ولا يخفى أنّ أطوار النشآت عندما تنبعث فيها الروح تتحوّل

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة.

(٢) سورة العلق، الآية ١.

خلقًا آخر. خلق هو الإنسان، لكنّه هذه المرّة إنسان انبعثت فيه روح مصدر العالم ليصير هو المعنى للكون والعالم كلّه؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[3].

اقـرأ؛ فعل يتـلازم فيه أمر الحدوث بفعل عالم الأمر الذي يتشكّل من قول «كن» - ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[4] - وليكون العلم المستكنّ في «اقرأ» هو خلقُ عالم الأمر، «الوجـود الدفعيّ والحقيقة المكتملة»، وليتمثّل عالم «اقرأ» تنزّلًا قرآنيًا موحًى لحقيقة الوحي الوجوديّ الدفعيّ الذي نزل «دفعةً واحدةً على قلب الرسول». وهنا، الوحي إشارة تُكثِّف بالعلم كلّ حقيقة الوجود، من فيض «كن» إلى نهر الكينونة التي ترسم هذا العالم.

تأتي صيغة «اقرأ» لتفتح أمامنا معبرًا للنظر يلمح في نداء الوحي طلبًا يشير، أو كأنّه يشير، إلى ما هو معلوم عند المخاطَب، إذ لم تذكر بقيّة السورة ماذا يريد الله من رسوله أن يقرأ. بل قال له كيف يقرأ، ولماذا يقرؤه بهذه الكيفيّة - ﴿اقْرَأْ بِاسْـمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾[5]؛ لأنّه ﴿خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[6].

فهـل ما خفي عـن صفحة التلاوة كان مستبطنًـا في قلب النبيّ، وعنـد كلّ من سيصله خطـاب «اقـرأ»؟ وهل ذاك المستبطَن هو الـذي أسمته آيات **القـرآن** بـ«الفطرة»؟ وهل هذا يعني أنّ الحقائق التي كوّنها الله بفعل «كن»، عندما أوجد آدم والعالم، يأتي الوحي - «اقرأ» - ليستخرجها بوعي العلم من مكنون السرّ والروح إلى عالم النفس والمعرفة والمشاعر؟

أجوبـة أسوقها هنا بصيغة السؤال، وهي للإجابة أقرب عنـد نفسي من التساؤل، لكنّ الحذر من طرح الإجابة بصيغة تقريريّة ألجأني إلى إنشاء التساؤل، وإنّ شراع الهداية منصوب بالسـؤال الفيّاض والمهاجر، وإلّا أليست قصّة خلق الآدميّة في **القرآن** ابتدأت من: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[7]؟

ثـمّ يباهي الله الملائكة بخليفته آدم، إذ يقول له عندما اكتشفت الملائكة عجزها: ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْـمَائِهِمْ﴾[8]. آدم هذا الذي أسمته الأدبيّات الصوفيّـة والعرفانيّة بـ«مستودع الأسماء

(٣) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٤) سورة يس، الآية ٨٢.

(٥) سورة العلق، الآية ١.

(٦) سورة العلق، الآيات ٢ إلى ٥.

(٧) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٨) سورة البقرة، الآية ٣٣.

الإلهيّـة»، وهو الذي إليه انتسب الذين ساءلهم الله في عالم الذرّ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[٩] فأجابوا ﴿بَلَى﴾، الآدميّون الذين واثقهم الله بالربوبيّة، وواثق أنبياءهم ورسلهم بـ«الميثاق الغليظ».

لكلّ هذا جاء الهادي المسدَّد، المذكِّر، المُخبر بوحي البيان ليقول للنبيّ «اقرأ»، فبالقراءة تنكشف الحقيقة وشؤونها التي لا تنتهي.

لكـن من أين يحصل الانكشـاف؟ وماذا يعني مثل هذا الانكشـاف؟ إنّه يأتي، حسب الأدبيّـات الإسلاميّـة، من جدل العلاقة بين أعمق سرّ في إنسانيّـة الإنسان، من العقل الذي ورد فيـه الحديـث القدسيّ – «أوّل مـا خلق الله العقل ثمّ قال له أقبـل فأقبل، ثمّ قال له أدبر فأدبـر»[١٠] – وهو السرّ الأعمق لما يمثّل من كمال الفطرة الإنسانيّة التي عدّتها بعض الآيات القرآنيـة ﴿الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[١١]. هذا العقـل، عادت الأدبيّات الإسلاميّـة الصوفيّة لتسمّيه بالنبيّ الباطن. من علاقة مثل هذا الفائض الأسمى عن الله تكوينًا مع الكلام الإلهيّ الحاصل بوحي ملائكيّ، أو سرّانيّ، أو قيّوميّ، تنكشف المُضمرات والمكنونات التي تقوّمت حقيقة الإنسان الكامل بها، بل وحقيقة كلّ إنسان.

إنّهـا لحظـة إضافة إشراقيّـة[١٢] يتماهى فيها النبـيّ الظاهر، بما هو عقـل باطن، مع عقل ظاهـر، بما هو نبيّ باطن، ليحصل الإنباء عن عـالم حقائق الذات والوجود بالهادي من إنباء الوحـي المستثير للهَدي من عقل الذات لما فُطرت عليه. وليست حقائق الذات هنا بالخارج عن مسارات التاريخ والزمان وحدود الجغرافيا والمكان.

إنّ «اقرأ» وحي يشير لذات النبيّ أن تقرأ ذاتها. وهو خطاب يخترق كلّ جدران الزمان وحـدوده، لأنّ اللغـة هنا كالفكر، تثبت هويّتهـا بجريانها وتكاملهـا التصاعديّ، وعندما يخترق الخطاب الزمن فإنّه ينبعث في المكان ليغطّي كلّ المساحات المتميّزة عند الناس أفرادًا وجماعات.

---

(٩) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(١٠) «عن أبي جعفر عليه السلام قال: لمّا خلق الله العقل استنطقه ثمّ قال له أقبل فأقبل ثمّ قال له أدبر فأدبر ثمّ قال: وعزّتي وجلالي مـا خلقـت خلقًا هو أحبّ إليّ منك ولا أكملتـك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهـى، وإيّاك أعاقب وإيّاك أثيب»؛ محمّد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي (ويليه الروضة)**، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥)، «كتاب العقل والجهل»، الصفحة ١١، الحديث ١.

(١١) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(١٢) «الإضافـة الإشراقيّة» اصطلاح استخدمه شيخ الإشـراق، السـهروردي، للدلالة على أنّ الفيض الإلهيّ هو عين المفيض عليه، ولا ثنائيّة حقيقيّة بينهما.

إقرأ، أيّها الإنسان...

وما أقرأ!

اقرأ ذاتك...

لكنّي أخاف أن أخطئ القراءة، أو أن آتيه في ما أتصوّره، كلمات لا آيات...

إذًا، اقرأ باسم ربّك الذي خلق. إذ التسديد بوحي ربّك الذي خلق...

وهنا الوحي يصير هو نور الذات الهادي، بل ويصير هو فعّال فعاليّات الذات، ولولا الخشية لقلت إنّه ذاتيّ الذات الفاعلة في عمق فطرة الإنسان وسرّه.

إذًا، ليس الوحي هو الإنسان، ولا هو نقيضه، بل هو كمال تكاملاته. وليس الوحي جوهرًا مفصولًا عن الإنسان، بل هو فيض إشراقيّ يثير له الدفائن وينير أمامه مسارات السؤال والتأمّل والجواب.

من هنا، قد ينقطع وحي التشريع، بمعنى اكتمال وظيفته، لكن هل ينقطع وحي الهداية للسنن الوجوديّة والإلهامات المبدعة؟

ماذا يعني هذا الانكشاف على الذات والعالم والوجود الذي يتولّد بفعل الوحي؟ إنّه يعني أن تقرأ، أن تعلم، أن تعرف ذاتك روحَ الحقيقة دونما انفصام عن روح النور والهداية النابعة من وحي ملائكيّ يُلقي السرّ ليحيل الأشياء إلى معان، والمعاني إلى حقائق، والحقائق إلى خلافة إلهيّة تدبّر شأن العالم وتحفظ أمانة القيم الإلهيّة في الحياة ببثّ العلم والعدل، لأنّ من ضيّع الأمانة كان ﴿ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١٣].

إلّا أنّ هذا النصّ الانطباعيّ لمعنى الوحي الذي لا يمكن أن نقرأه خارج فطرة الإنسان، كما لا يمكن قراءته خارج قيوميّة الله، لا يعفينا من أن نعرّف الدين الوحيانيّ بمعناه العامّ، وبالتحديد فيما يتعلّق ويرتبط بالرؤية الإسلاميّة، أو ما أرى أنّه الرؤية الإسلاميّة، كما لا يعفينا من أن نتنظّر فيما قُدِّم من نظريّات ترتبط بالوحي الدينيّ.

(١٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

الإسلام دين وحيانيّ

يشكّل الدين، بما هو انتظام معنويّ وروحيّ، حاجةً ملموسةً في حياة الناس. وفي الوقت الذي تنقسم فيه الأديان إلى ما يتمحور حول الإيمان بوجود حقيقيّ وموضوعيّ للإله، وإلى ما لا يكترث بمبحث محوريّة الإله، فإنّ المائز بين القسمَين يقوم على مقتضى العلاقة مع الوحي وفهمه؛ فالوحي هو سبيل التواصل بين الموجودات وبين الله في الأديان الوحيانيّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ فيما يخصّ تأثير الإيمان بالوحي. إذ إنّ المائز بين دين ودين في تصنيف الأديان الوحيانيّة يعود أيضًا إلى نوعيّة فهم الوحي وطبيعة بناء العلاقة الإيمانيّة به.

فهناك من يكتفي باعتبار الإيمان مجرّد حالة نزوع نحو المطلق، ولا موضوعيّة أصلًا لخطاب إلهيّ مباشر أو بواسطة مع الخلائق – خاصّةً منها الإنسان – وهذا النحو من مسار الإيمان قد يعبّر عن نفسه بجماعات تمارس سلوكًا ارتياضيًّا خاصًّا بغية الحصول على الاستنارة، ثمّ من الاستنارة تقيم خطوط التقسيم لطبقات الناس ونمط العلاقة بينهم، بحيث يتشكّلون كدين أو طائفة محدّدة.

وقد يعبّر نفس هذا المسار عن نفسه بمجهود تأويليّ فلسفيّ أحيانًا، وأحيانًا أخرى بتأويل ظاهراتيّ للدين والوحي والنبوّة، يحاكم أصل التفسير الدينيّ المبنيّ على النصّ المُلهم أو الموحى. وهذا ما نجده عند الذين ناقشوا مسألة الوحي والكلام الإلهيّ ليخرجوا بمفاد عنوانه: إنّ قضيّة الوحي، بما هو الكلام الإلهيّ، تعاني من أزمة عدم اتّساق منطقيّ، والوحي هو، في أفضل أحواله، قيمة إنسانيّة يسقطها الإنسان على حياته المعنويّة. أمّا أصحاب الاتّجاه التأويليّ الظاهراتيّ الذين سمحوا لأنفسهم بمحاكمة النصّ الموحى، فقد انطلقوا من زاوية منهجيّة تنظر إلى موضوع الوحي من خارج النصّ لتقرأه مجرّد ظاهرة حادثة في التاريخ، وتتعاطى بموجب ذلك مع الوحي باعتباره تصعُّدات ذهنيّة ونفسيّة تنكشف على عالم الروح بسبب علوّ وسموّ نفس العارف أو النبيّ. والنبيّ عندهم، هنا، كغيره، عبقريّ فاضت نفسه بذكائها[١٤].

إلّا أنّ ما يعنينا هنا هو الوحي بحسب منظار دين توحيديّ هو الإسلام. وقد نتعرّض لبعض اتّجاهات فهم الوحي حسب الحاجة المنهجيّة، أو التوصيفيّة، لتقرير الكيفيّة التي قدّم فيها علماء المسلمين مسألة الوحي والكلام الإلهيّ.

(١٤) انظر، عبد الكريم سروش، «بسط التجربة النبويّة»، في: بسط التجربة النبويّة، ترجمة أحمد القبانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩).

ولا يخفى، هنا، أنّ اللغة العربيّة لها دور حسّاس في الكشف عن دلالة المفردة أو المفهوم الذي يتمّ علاجه في البيئة الدينيّة أو الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة.

لـذا، لا يسعنا إلّا الانطلاق من مفـردة التحديد اللغويّ لمعنى الوحـي، وإن كان بعض المفكّرين المسلمين، من أمثال مرتضى المطهّري، اعتبروا أنّ الوحي من المصطلحات الشرعيّة التـي صيغت دلالتها في بيئة خاصّة للأدبيـات الإسلاميّة[15]، فاللغة تساعد على فهم المعنى لكنّهـا لا تمتلك صلاحيّة إعطائنا تمام دلالته. وهذا ما سعى الراغب الأصفهاني إلى تبيانه من الحيثيّة اللغويّة، ومن الدلالة الاستعماليّة، التي وردت في **القرآن الكريم**، وذلك عندما قال:

> أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتَضَمُّن السرعة قيل: أمرٌ وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمـز والتعريض، وقد يكون بصوت مجـرّد عن التركيب، وبإشارة بعض الجـوارح، وبالكتابة، وقـد حُمـل على ذلك قوله تعالى عـن زكريا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِـنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَـبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًا﴾[16].

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أنّ الوحي قد يصحّ على فعل الإيحاء أو على الأمر الموحى. وحسب **كتاب العين**، قد يكون بمعنى البعث أو الإلهام. ومن جملة ذلك استفاد المصطفوي

> أنّ الأصـل الواحد في المادّة [و ح ى]: هو إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين أو بإيـراد في القلـب، وسواء كان الأمر علمًا، أو إيمانًا، أو نـورًا، أو وسوسةً، أو غيرها [...] وسواء كان بواسطة أو بغير واسطة، ويفيد العلم واليقين[17].

ثمّ يأخذ بتفصيل موارد استعمال الوحي فيذكر:

١. الوحي في التكوين: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾.

٢. وبالنسبة للحيوان: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾.

٣. وفي الملائكة: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ﴾.

٤. وفي وحي الشياطين: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾.

---

(١٥) يذهب البعض إلى أنّ معنى الوحي كان مفهومًا في المحيط العربيّ، وهو يشبـه ما يلقيه عبقريّ الشعر في النفس. ولا يخفى أنّ هذا المذهب خلاف ما يذهب إليه مطهّري من أنّه مصطلح شرعيّ.

(١٦) الراغـب الأصفهـاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داودي، الطبعـة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م)، الصفحة ٨٥٨.

(١٧) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الطبعة ١ (جمهوريّة إيران الإسلاميّة: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٧١هـ.ش.)، مادّة «وحي».

٥. وفي مدّعيات كاذبة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾.

٦. إنّ في الوحي إلزامًا وتكليفًا يجب اتّباعه: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾. ولا يخفى أنّ الوحي يوجب شهودًا بالقلب.

٧. في العمل بالوظيفة والعبوديّة: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاء الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾.

٨. في المعرفة والحكمة: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾؛ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الإِيمَانُ﴾. ولا يخفى أنّ المعارف الإلهيّة لا سبيل إلى معرفتها حقّ المعرفة إلّا بالوحي من الله عزّ وجلّ، وتعليمه بالشهود اليقينيّ القلبيّ.

٩. وفي الحقائق الإلهيّة المتعالية: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾. قلنا إنّ الوحي هو شهود القلب ويدلّ عليه التفسير برؤية الفؤاد.

١٠. والوحي للأنبياء والرسل: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾. وقد يكون البيان بإيجاد كلام، أو بمخاطبة ملك، أو برؤيا منام، إذا انتهى كلّ منها إلى تأثير ونفوذ قاطع في القلب كالوحي، حتّى يكون ذلك البيان حجّةً تامّةً من الله تعالى.

١١. الوحي للأنبياء في الأمور المتفرّقة: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ﴾.

١٢. الوحي لنبيّنا في القرآن: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾. فالقرآن الكريم ممّا أوحي إلى نبيّنا صلّى الله عليه وآله وسلّم، وهو النازل من الله العزيز المتعالي بألفاظه ومفاهيمه وسبق أنّه مُعجز لفظًا ومعنًى. وإذا تحقّق النزول بواسطة صوت، أو ملك، أو رؤيا، أو منام، أو في مكاشفة، فلا بدّ أن تنتهي إلى حصول شهود في القلب، حتّى يتحقّق الاطمئنان الكامل واليقين الكامل.

١٣. الوحي في التوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛ ولا يخفى أنّ التوحيد في العقيدة يلازمه العبوديّة وخلوص العمل له.

١٤. الوحي للأفراد المختلفة غير الأولياء: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي﴾.

١٥. الوحي في موارد شخصيّة أو عرفيّة اجتماعيّة، ولا إشكال في تحقّقه بوسائط مختلفة(١٨).

فمن مجموع موارد الاستعمال القرآنيّ للوحي نستكشف بعض الأمور:

أوّلًا: إنّ الوحي قد يأتي بمعنى الجعل التكوينيّ الذي فطر الله مخلوقاته عليه، ورسم لهم بموجبه مسارات سننه، فانتظموا في أصل وجودهم بموجب تلك السنن.

ثانيًا: إنّ الوحي هو إلقاء من خارج النفس إلى القلب، وقد يكون مصداق الوحي صادقًا فيكون إلهيًّا، وقد يكون كاذبًا فيكون وسواسًا وزيغًا.

ثالثًا: إذا ثبت المصدر الصادق للوحي فإنّه تترتّب عليه آثار نفسيّة من السكون واليقين والطمأنينة، وأخرى سلوكيّة من إلزام والتزام بالتكليف، ومعرفيّة ترتبط بمعرفة الحقائق خاصّةً منها الإلهيّة، وبالأخصّ تلك التوحيديّة التي بموجبها تندفع مسيرة الرسالة والنبوّة والعصمة.

رابعًا: إنّ الوحي هو كلام الله لخلقه إيجادًا وسننًا، وللناس هدايةً وتشريعًا، والأهمّ معرفةً تؤسّس لعقل ووجدان يتكامل بالمعارف والأنوار الإلهيّة. والكلام الإلهيّ قد يأخذ أشكالًا متعدّدةً، منها الألفاظ، لكنّها وبكلّ الأحوال تلبس لبوس المخاطَب في الوقت الذي يكون فيه المصدر «المخاطب» هو العليّ الحكيم الذي جرت سنّة وحيه أن لا يكلّم الناس إلّا وحيًا أو بواسطة ملك أو من وراء حجاب. وهذا مفاد الآية ٥١ من سورة الشورى - ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ - التي سنوليها بعض الاهتمام.

إلّا أنّنا، وقبل ذلك، سنحاول أن نشير إلى محاولة تأويليّة-فلسفيّة تقليديّة تحدّثت حول الوحي بما هو محوريّة الإنسان الذي يستقطب في واقع وجوده المعنويّ كلّ معنًى بما فيه تلك

(١٨) نقلًا عن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، مصدر سابق، مادّة «وحي»، بتصرّف.

الوقائع الإلهيّة الغيبيّة من مثل «الوحي». كما علينا أن نلفت إلى الطريقة التي استثمرت فيها التأويليّة الظواهريّة لهذا التأويل الفلسفيّ التقليديّ في دفع إشكالاتها الفلسفيّة المستفادة من لسان فلسفيّ حداثويّ غربيّ بالغالب، والعمل على بناء نظريّة خاصّة في معنى الوحي.

النظريّة الفلسفيّة التقليديّة للوحي

كثرت الكتابات الفلسفيّة في المناخ الإسلاميّ حول شرح موضوع النبوّة والوحي، وتقاطرت بمجملها حول الخيال، والخيال الخلّاق، والخيال الجزئيّ الذي تتمتّع به نفس النبيّ السامية، بحيث يمكن القول إنّ من مجمل ما قيل هناك أساسان للمبحث: (١) النفس وقدرة الخيال النبويّة فيها؛ و(٢) الاتّصال بالعقل الفعّال بما هو يفيض من علوم ومعارف تنعكس على صفحة نفس النبيّ صورًا جزئيّة.

إلّا أنّنا لن نستغرق في تفصيل هذا المسار البيانيّ للقراءة الفلسفيّة للوحي، وسنقصر اهتمامنا بمدرسة الحكمة المتعالية لما نرى فيها من جامعيّة للوجهة الفلسفيّة الكلاسيكيّة، ومزج لها برؤية المدرسة العرفانيّة، وقد ذهبت هذه المدرسة إلى لقول إنّ النفس والروح إذا بَعُدت عن الاستغراق بالاشتغال في عالم المحسوسات،

> [و]وجدت فرصةً للفراغ، ارتفعت عنها الموانع، استعدّت للاتّصال بالجواهر الروحانيّة الشريفة العقليّة التي فيها نقوش جميع الموجودات كلّها المعبّر عنها في الشرع باللوح المحفوظ، أو الجواهر النفسيّة والقوى الانطباعيّة من البرازخ العلويّة التي فيها صور الشخصيات المادّيّة والجزئيّات الجسمانيّة. فإذا اتّصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها، أعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء(١٩).

أمّا كيف تحصل هذه الفعاليّة،

> [فلـ]أنّ النفس الإنسانيّة ذات وجهَين، وجه إلى عالم الغيب والآخرة، ووجه إلى عالم الشهادة والدنيا. فإن كان الغالب عليها جهة القدس، فلا بدّ أن يظهر فيها حقيقة بعض الأشياء من الوجه الذي يقابل الملكوت، وعند ذلك [يـ]شرق نور أثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك والشهادة. لأنّ أحدهما متّصل بالآخرة.
>
> وسيعلم أنّ جهة النفس التي إلى عالم الغيب هي مدخل الإلهام والوحي، وجهتها التي إلى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل. فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة

(١٩) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتحقيق سيّد جلال الدين الآشتياني وسيّد حسين نصر (انتشارات انجمن شاهنشاهي فلسفة ايران، ١٣٥٤هـ)، الصفحتان ٤٦٧ و٤٦٨.

لا يكون إلّا صورةً متخيّلةً، لأنّ عالم الشهادة كلّها متخيّلات[٢٠].

و«النفس بقوّتها الخياليّة هي بمنزلة القوّة المحرّكة في هذا العالم»[٢١].

لكن هنا تبقى ملاحظة دقيقة؛

إن ضعفت المتخيّلة، بقي في الحفظ ما انكشف له من الغيب بعينه، وكان وحيًا صريحًا. وإن قويت المتخيّلة، واشتغلت بطبيعة المحاكاة، فيكون هذا الوحي مفتقرًا إلى التأويل، كما يفتقر الرؤيا إلى التعبير[٢٢].

وبلغة فلسفيّة تفتح المجال للتصالح مع النصّ الدينيّ، تخلص النظريّة إلى ما يلي:

إنّ كلّ إدراك فهو ضرب من الوجود، فشدّة التعقّل وكماله في الإنسان يوجب له مصاحبة القدس ومجاورة المقرّبين والاتّصال بهم والانخراط في سلكهم.

وشدّة القوّة المصوّرة فيه يؤدّي إلى مشاهدة الأشباح المثاليّة والأشخاص الغيبيّة، وتلقّي الأخبار الجزئيّة منهم، والاطّلاع على الحوادث الماضية والآتية بهم.

وشدّة القوّة الحاسّة المساوقة لكمال قوّة التحريك فيه، يوجب انفعال الموادّ عنه وخضوع القوى والطبايع الجرمانيّة له.

فالدرجة الكاملة من الإنسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم، هي التي يكون الإنسان بها قويّ القوى الثلاث، ليستحقّ بها خلافة الله ورياسة العالم[٢٣].

فبهذه الكمالات يصل المرء، نبيًّا أو وليًّا أو عارفًا، إلى مشاهدة العقل المُلقي والعقل الفعّال للعلوم في النفوس. وبهذا جاء أنّه

لم يفارق الوحي الإلهامَ في شيء من ذلك، بل في الوضوح والنوريّة ومشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة، فإنّ العلوم إنّما [تـ]حصل في نفوسنا بواسطة الملائكة العلميّة والعقول الفعّالة. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾، فتكليم الله عباده، إشارة إلى إفاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة، كالوحي والإلهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلّمين[٢٤].

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٠.
(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧١.
(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٢.
(٢٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.
(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٤.

تُبنى هذه النظريّة، إذًا، على جملة مواصفات:

١. إنّها نظريّة فلسفيّة تسعى لمقاربة النصّ القرآنيّ، وبالتالي فهي، وإن تحدّثت عن الوحي.بما هو ملك، لكنّها عبَّرت عنه بالعقل الفعّال، ثمّ إنّها ماهت بنحو ما بينه وبين النفس.

٢. إنّها وإن حفظت دور الخيال، إلّا أنّ الخيال فيها هو ما يتّصل بحفظ الجزئيّات، وهو مستوًى ضعيف عند النفس، ممّا يضطر معه للتأويل، وقد بعُدت هذه النظريّة عن من قال إنّ العقل للفلاسفة، إذ اعتبرت أنّ كمالات العقل هي التي توصل لدرك تمام حقيقة الوحي، بل والتماهي معه.

٣. إنّ الوحي يجد له مستودعًا عند الإلهام وعند كمالات النفس. لذا، فليس الوحي تصادفًا في الفعل الإلهيّ يلحق نفسًا ما. بل إنّه فعل يستجيب لحركة النفس في ترقّيها مدارج الكمال.

٤. إنّ التفسير الفلسفيّ لم يلحظ سوى التجرّد والفرديّة، وبالتالي فلم يقدّم ما يفسّر التواصل مع شؤون الزمان والمكان والتاريخ، وبالتالي حراك الرسالة بين الأمم والشعوب، وهو ما يحتاج في منطق فهم الدين إلى تحديد. وهذه النقطة الأخيرة، علينا التنبّه الدقيق لها، والعمل الحثيث على تطويرها، وإن أشارت بنحو ضعيف إلى الاستخلاف؛ «ليستحقّ بها خلافة الله ورياسة العالم»[٢٥].

إرهاصات تأويل فلسفيّ-دينيّ جديد

التقطت التأويليّة الفلسفيّة الإسلاميّة المعاصرة للدين صيغة مثيلتها في الغرب لتقدّم قراءةً للوحي الإسلاميّ. ومن أجل إبراز مشروعيّتها، فإنّها تحدّثت عن مقتضيات النظريّة الفلسفيّة التقليديّة، وأنّها تؤكّد أنّ الوحي هو مجرّد ظاهرة إنسانيّة تتسامى فيها النفس للاتّصال بما في الإنسان من ودائع ربّانيّة. وتقاطعت مع المعرفة النفسانيّة، واللاشعور الجمعيّ أو الفرديّ[٢٦]، والأنا المتعالية، لتبني منهجيّات تأويليّة وظاهراتيّة نشأت في حاضنة العقل الحداثويّ لإبراز مفادات بَنَت وصالًا بين العرفان والوحي لدى العارف والنبيّ في علم النفس اليونغي، وقد

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨٠.

(٢٦) ينبغي الالتفات هنا إلى أنّ المعاصرين من الحداثويّين لم يقدّموا نموذجًا لفلسفة إسلاميّة معاصرة، بل غاية ما قاموا به هو تطبيق منهجيّات فلسفة الدين الغربيّة على الحقل الإسلاميّ.

حشدت في طرحها جملةً من المعطيات منها:

١. إنّ التأويليّــة الدينيّــة في الغرب فرّقت بين الاعتقاد الشعبيّ في الوحي، وهي تفيد أنّه اتّصال من خارج ذات النبيّ بالرسول والنبيّ، وبين القول إنّ الوحي هو

تجربة يستحوذ فيها همّ أقصى على العقل الإنسانيّ، ويخلق جماعةً يعبّر فيها هذا الهمّ عن نفسه في رمـوز الفعل والخيال والفكر، [... فالوحـي] هو الحدث الذي يتجلّى به الهمّ الأقصى في همّ أقصى، عاصفًا بالوضـع الـمُعطى ومحوّلًا إيّاه في الدين والثقافة(٢٧).

وهكذا، يتحوّل الوحي إلى تجربة جماعة مهمومة بالهمّ الأقصى وهو قيمة القيم الكماليّة.

٢. إيــلاء فكرة الخيال أهمّيّة أنثربولوجيّة أطلق عليها محمّد أركون اسم المخيال، وأرجع إليهــا كلّ قدسيّــة للقيم التي تلحـق بالناس أفــرادًا وجماعات، ومنــه تستمرّ حياة الوحي التراثيّة، «وعبر هذه العمليّة التاريخيّة والاجتماعيّة والنفسانيّة تغتني الذاكرة الجماعيّة، ويُمتَحن المخيال الاجتماعيّ ويظلّ حيًّا»(٢٨).

وتتداعى فكرة المخيال والخيال عند أبي زيد ليعتبر

أنّ تفسير النبوّة اعتمادًا على مفهوم «الخيال» معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقــال يتمّ من خــلال فاعليّة «المخيّلــة» الإنسانيّة التي تكون في «الأنبيــاء» - بحكم الاصطفاء والفطـرة - أقــوى منها عند من سواهم من البشر [...] فـإنّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرون، دون غيرهم، على استخدام فاعليّة «المخيّلة» في اليقظة والنوم على السواء(٢٩).

ولعلّ هذا التحليل مقتبس من ما ذهب إليه ريكور في **الزمان والسرد** من اعتبار أنّ الخيال يشــكّل القالــب التوليديّ للقوانين، فينضبط بذلك مسار النبــوّة في تشريعها على نفس قدم المساواة مع عبقر الشعر وتأمّلات الروح لدى الصوفيّة. ويصبح النصّ المقدّس، بالتالي، نحوًا خاصًّــا من التراث، إلّا أنّــه ذاك الذي يولّد التراث في حركة الجماعــة الإنسانيّة ومساراتها التاريخيّة.

وهكــذا نكــون مع تحوير خاصّ، بحيث يصبح الوحــي تجلّيًا للمعنــى في قلب الواقع

(٢٧) بول تيليتش، **بواعث الإيمان**، ترجمة سعيد الغانمي، الطبعة ١ (كولونيا-بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، الصفحة ٩٢.

(٢٨) محمّد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، الطبعة ١ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١)، الصفحة ٢٩.

(٢٩) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**، الطبعة ٤ (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٨)، الصفحة ٤٩.

البشريّ، وليس إبلاغًا من الله. ويصبح التاريخ البشريّ هو الذي يوحي بالله. لذا، فقد اعتبر شبستري أنّ الصيغة القائلة بأنّ الوحي إبلاغ هي صيغة هدّامة لمعطيات الوحي في الحياة الإنسانيّة، وبالتالي، فلا يصحّ منّا التعامل معه كخطاب، إذ «الوحي لا يتحقّق على شكل خطاب، بل على شكل ظاهرة يفهمها الإنسان مثل سائر الظواهر الأخرى، ويريد معرفتها بشكل موضوعيّ وعينيّ»[٣٠].

وبهذا نصل إلى الحلقة الأخيرة للكشف عن تأثير التأويليّة المعلمنة للدين، بحيث يتمّ الكلام حول وحي جديد. ومنطلق ذلك أن لا إمكان فلسفيًّا للحديث حول الكلام الإلهيّ بما هو متعال، ثمّ، ثانيًا، إنّ مفاد كلمة «آية» يعني إشارة فهم منها هذا الاتّجاه أنّها رمز يشير إلى ظاهرة، وبالتالي علينا أن نقرأها كحدث محكوم بالتاريخ أو ككيان محكوم بالتحيّز. وكلّما تطوّرت المعرفة العلميّة تطور وتولّد وحي جديد هو لاحق وليس مؤسِّسًا.

الوحي في القراءة الإسلاميّة المعاصرة

أعتقد أنّ معالم هذه القراءة باتت شبه واضحة من تضاعيف ما مرّ معنا. لذا، فإنّي سأعمل على إيضاح بعض من ركائز القراءة ضمن نقاط.

١. النقطة الأولى: إنّ هناك فارقًا بين الوحي بمعناه التكوينيّ، أو الجعليّ، الذي يُفضي عن نفسه من خلال السنن، والوحي بما هو كلام إلهيّ خاصّ يلقيه البارئ سبحانه في روْع بعض من الناس بالطريقة التي عبّرت عنها الآية ٥١ من سورة الشورى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾؛ وهذا يعني أنّ الكلام الإلهيّ إنّما يرسله الله حصرًا من خلال هذه الأنماط الثلاث:

أ. الإلقاء الخفيّ في الروع، بحيث تتّحد الذات المتلقّية مع الكلام المُلقى، أو النازل إليها، فلا تتيه عن درك صدق المصدر.

ب. أو بطريق خاصّ تنكشف فيه الحقائق على نحو أتمّ.

ت. أو بواسطة رسول أمين هو المسمّى بأمين الوحي.

(٣٠) محمّد مجتهد شبستري، قراءة بشريّة للدين، تعريب أحمد القبّانجي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربيّ، ٢٠٠٩)، الصفحة ١٧٦.

وهذا يقتضي أنّ الوحي من خارج الذات يأتي، لكنّه يُحدث تغييرًا خاصًّا في الذات، لذا اشترطوا ضرورة أن تكون نفس المتلقّي أو روحه قابلةً لمثل هذا الفيض الوحيانيّ.

٢. النقطة الثانية: إنّ الكلام الإلهيّ، وإن أخذ شكل التعابير والألفاظ كما هو المعهود عند الناس، لكنّه يحافظ على علوّ وتسامي مصدره - ﴿إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ - دون أن يفارق أو يتشكّل بالبعد البشريّ، ليجمع بين الخاصيّتين بإعجاز لا يستدعي تناقضًا، ذلك أنّ ما هو بشريّ يحمل بذاته وجهًا تألّهيًّا حقيقيًّا، فلا يكون الكلام أمرًا ذهنيًّا، بل علمًا يمثّل عين المعلوم الذي يصيغ حقيقة ذات العالم.

٣. النقطة الثالثة: إنّ حفظ الذكر الوحيانيّ إنّما يكون على مستوى المضمون بنزوله دفعةً واحدةً على قلب النبيّ؛ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾[٣١]. كما أنّه مفردات تنزل سورًا ونجومًا لتحاكي الأحداث ومسارات التطبيق العملانيّ؛ ﴿وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾[٣٢]؛ ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى﴾[٣٣]؛ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[٣٤].

٤. النقطة الرابعة: إنّ تنزيل الآيات، وإن حاكى الوقائع والأحداث، إلّا أنّه تعامل معها كأمثال لعبَر تفيد في رسم الرؤية والأحكام والقيم والقانون، دون أن يخصّص الموردُ الواردَ، وأن يؤطّر الزمان المبدأ الذي يفسّره تداول الزمان وجريانه.

وقبل إثارة المعالم الأوليّة لهذا الاتّجاه المعاصر فيما يخصّ الوحي، علينا توضيح جملة أمور.

أوّلًا: إنّ صدقيّة أو فساد أيّ طرح لا يتمثّل بتقادمه الزمنيّ أو معاصرته، بل كما قد نجد مساوئ ومشاكل هنا وهناك، فقد نجد ما هو مفيد عند كلّ أطروحة. ولعلّ مقتضى الموضوعيّة يُفضي إلى القول إنّ أيّ طرح جديد لا غنًى له عن الاستفادة ممّا أُثير حول الموضوع الذي يعمل عليه.

من هنا، فإنّه، وبرغم الملاحظات على كثير ممّا حملته نتائج الاتّجاه الحداثويّ في تفسير الوحي، وخاصّةً منها تلك الرؤية العلمانيّة للطرح، إلّا أنّ الملاحظات والمقترحات وبعض

---

(٣١) سورة الشعراء، الآية ١٩٣.

(٣٢) سورة طه، الآية ١١٤.

(٣٣) سورة الأعلى، الآية ٦.

(٣٤) سورة القيامة، الآيتان ١٧ و ١٨.

آليّـات البحـث هي مفيدة بـلا شكّ. لذا، فـإنّ أيّ قراءة معاصـرة لا بدّ لهـا أن تتعامل مع الموضوع على أساس المرونة في الحوار والجدل التوليديّ، ثمّ على أساس أنّ القراءة للظاهرة أو المعتقد الدينيّ ما لم تكن منتميةً إلى روح الظاهرة والمعتقد، فلن تستطيع التعبير عنها.

مـن هنا، نخلص إلى النتيجة المنهجيّـة التالية: إنّ القراءة قد تكون مـن داخل المعتقد أو الدين، وقد تكون من خارجه؛ وهذا يعني علمانيّتها ولو بمعنًى ما. وقد تكون قراءةً خارج — عقيديّـة، إلّا أنّهـا منتمية إليها؛ بمعنى أنّها تشتغل على آليّـات منهجيّة معيارها مضامين مادّة الموضوع المبحوث فيه. فلا يلوي المنهج عنق الموضوع.

ثانيـا: إنّ أقصـى ما قدّمتـه القراءة التقليديّـة للوحي بحث في ماهيّته وبعض خاصّيّاته المنطقيّـة، إلّا أنّها أفقدتـه روح فعاليّاته وتأثيراته الإيمانيّة، بل وجعلت منه أمرًا مفارقًا للحياة الإنسانيّـة في تجاربها الحلـوة والمرّة. فغاب وجه الإنسان، بل وغـاب موقع الوحي من بناء الناظم الاجتماعيّ والسياسيّ والتدبيريّ للشأن العامّ.

أمّـا القـراءة الحداثويّة، فإنّها استحضـرت الإنسان كبديل عن المصـدر الإلهيّ للوحي، وعملـت في بعضـ تجلّياتهـا على زحزحة المنظومـة الدينيّة عـن كلّ مرتكزاتهـا لتبني أفقًا آخـر، وإن بلغـة شاعريّة عند النتائج التـي تسمّيها بالكشوفـات والإلهامات، وعلمانيّة في المقدّمـات والمناهج التي تطلـق من خلالها على الوحـي اسم التجربـة، وكلّ مصطلحات العلوم الأنثربولوجيّة والتاريخانيّـة. وكان هذا الاتّجاه إذا وصل لمواجهة مستلزمات الطرح المناقضـة لظاهر الاعتقاد تحوّل، وبشكل خال من أيّ اتّساق منظوميّ، من لغة التجريب إلى لغة المشيخة والعرفان. وحجّته في ذلك مفردات من قاموس المصطلحات الصوفيّة.

إلّا أنّ ميزة هذا الاتّجاه، كأيّ اتّجاه علمانيّ نقديّ، هو ما يوفّره من أسئلة حسّاسة تخرج عـن المألوف، وتستثير الحفيظة الراكدة لتحرّكها. من مثل، كيف نقرأ القرآن بما هو متضمّن لمسـارات أحداث ولغة واقعة وحاصلة عند قـوم محدّدين وفي بقعة محدّدة وزمن محدّد؟ ماذا نفعل بالوحي في منازل الزمن المعاصر وهويّاته المتبدّلة؟ وغيرها من أمور.

ثالثـا: إنّ أولى الموجبـات في مسألة الوحـي أن نستكشف الخيـط الرابط بين المحايث والمتعـالي. وأن نعـترف ببشريّة اللغة وسموّهـا المصدريّ والـدلاليّ، وأن نتبيّن بجلاء عمق التماهـي والتغاير بين ما هـو خارجيّ وذاتيّ في روح ونفس الرسـول، وبين سريان الخاتميّة ووقوعهـا في الحيّـز المحدّد. إنّ مثل هذه الموجبات تستدعي بناء طـرح يمثّل مسلّمةً رؤيويّةً تحتضن وتتصدّى لمثل هذه الأطراف من المعالجة، وهو الطرح الذي نصطلح عليه بـ«إلهيّات

المعرفة)).

الوحي في إلهيّات المعرفة

كمـا يشـي هذا العنوان، فـإنّ مصطلح المعرفة يشـير إلى شأن إنسانيّ بشـريّ. وبذلك، فإنّ الطـرح يستحضر الإنسان كمركز ومحـور، بل ومعيار. لكنّ معياريّـةَ إنسانيّة المعرفة تنطلق مـن حيثيّة تمثّل كلّ عمـق كيانه، وهو الانتساب الإلهيّ. والقـول بكيانيّة الانتساب الإلهيّ يـترك لكينونة الذات، بمعنى صيرورتها، مساحات من التشكّل بفعل الحيثيّة البشريّة المحاطة بعمـق كيانها الإلهيّ، بحيـث يمكن لنا القول أن لا ماهيّة ثابتةً للـذات، فلا يصحّ القول في حقّ الإنسان إنّه وجود جوهريّ منجز وساكن، بل هو كيان قائم على حيثيّة لا نهائيّة، ممتلئة بالحقائـق والإمكانات والمعاني المفتوحة التي تغتذي بسيرها الصيروريّ البشريّ من تجلّيات الفعـل الكيانيّ الإلهيّ المحايث والمتسامي. فكلّما اقترب المـرء نحو ذاته عرفها، وكلّما زاد فيض التجلّي على صفحة قلبه انعكس الأمر إرادةً وحركةً وعملًا يتشابه مع الحيثيّة والعكس صحيح. فبالبُعد تشتدّ المغايرة كما بالقرب يقع التماهي.

وعنـد التماهي حالات وشؤون من كشف، لإلهـام، لشهود، لوحي هو النفحة الإلهيّة العظمى التي تُحدث عند الذات التحوّل النهائيّ الأكمل.

والوحـي نسائـم إلهيّـة تتجلّى عند الـذات بلا واسطـة حينًا، وتتمظهـر بوسيط مغاير أخـرى، وتجذبه ثالثةً ولو من بعيـد. إلّا أنّ الوحي يبقى عنوانًا مستقلًا يمثّل مكمن ما نسمّيه بـ((الإلهيّات)). ومـا لم تستعدّ الذات، جهادًا وتحوّلًا، فلن تصل إلى ذات المقام المحمود[٣٥]. أمّا كيف يحصل عند الذات ذلك فهو بالفطرة. إلّا أنّ هذا القسم من المعالجة نؤجّله لبحث مستقـلٍ في ((طبيعـة الإنسان))، والتي نراها بالعمـوم ((مسوَّاةً)) في فطـرة القابليّة التكامليّة لنَجْدَي الخير والشرّ، وليست ((منجزةً))، إذ شرط مسارها الفاعليّة. أمّا علّة سويّتها المتكاملة التـي تنقلها من نجد إلى نجد آخر فهـو إمّا الوحي، وإمّا الوسوسة. بالأولى تتّجه نحو التوحّد التوحيـديّ، وبالثـاني تنفصـل نحـو التغاير الشيطـانيّ، بمعنـى الشطط والبعـد عن صراط السويّة.

(٣٥) المقـام المحمود هـو المرتبة الأكمل للحقيقة المحمّديّة التي تذوب فيها حقائق الكمـالات الفرديّة للجماعة الإنسانيّة في اليوم المشهود.

إنّ الوحــي ليس مجرّد مــلاك، بل هو نافخ الروح الإلهيّ في السَموَات، وفي ظلام الغفلة، ليحــدث في الثــاني نور الهداية، وفي الأوّل عبق الحياة. والوحــي - حسب الإسلام - وإن كان هــذه الحيثيّــة المتسامية عند كلّ شيء وحقيقة، فهو كذلك المحيط بكلّ مسار لكلّ شيء وحقيقــة. إنّه فطرة الكيان وصالح العمل ونــور هداية القيم. والوحي، وإن بدا عند الأعين وفي المسامــع والرؤى، لكنّه، وهذا الأهمّ، يظهر في تحوّلات الذات المفضية إلى بناء الإخاء، ويظهــر في القــول المفضي للفرقان والقــرآن، ويظهر عنــد سجود المصلّي وجَلَــد الصابر، وشكيمــة انتصار المجاهد، وتدبير السياسة وأنظمة الحقــوق، وأحكام التشريعات. وعندما نقول يظهر عندهــا، فهو يبين تارةً كمُنجز جاهز، من مثل أحكام الصلاة والصوم والميراث وغيرهــا، وأخرى كسوي في العدالة والحقّ عند نظــام التدبير والعلاقات والحقوق، بحيث يرفض التعالي على حضور الإنسان في سيرورته الصانعة لصيرورة الحقيقة كيانًا.

وإذا أردنــا الانطلاق من النقاط الأربع للدخول في المبحث، فسوف نطرح على أنفسنا السؤال التالي، متجاوزين كلّ تقسيم لنسبر وحدة المعنى عبر السؤال.

كيف يعبِّر الوحي عن نفسه؟ وكيف نتعرّف إليه؟

بعد أن قسّمنا الوحي إلى:

١. تكوينــيّ، هو نفحــة الحياة والهدى والنــور في كلّ ذات وحقيقــة، وأنّه يرتسم في الوجــود والكــون بحسب قابليّاتــه، إذ يمثّل قابليّــة التكامل في هــذه الموجودات، فــإنّ الإنســان لا يخلو من هذه القاعدة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾؛ وهي وحي السرّ الأخفــى الــذي به كان الإنسان إنسانًــا، واستوجب أن يُكرَّم في الــبرّ والبحر، وأن تسجــد الملائكة لعظيم ما استودع الله فيه. وهذا السرّ الأخفى هو منبت الدين القيّم المنــزرع في جبلّة الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو المجيب لأيّ نداء أو تسام إلهيّ يرفع الله به الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور. إنّه حقيقة الإنسان بوحيه وعقله الباطن.

٢. نبــويّ، مهمّتــه أن يَعظَ الناس في أنفسهم فيثير فيهم ما خبا من وحي تكوينيّ وفطرة سليمــة، وأن يضع الموازين ومعايير الحقوق. كما ويرسم سبل الرقيّ الجهاديّ في الله وبالله، إلى أن يحدّد مناهج السلوك التشريعيّ بملاكاته التربويّة والتذكيريّة.

وإذا ما استقام أمرُ الوحي بوجهَيه أُسميَ، تشريفًا له، «كلام الله». والكلمة، وإن قسّمها

أهل العربيّـة إلى فعل واسم وحرف، وخاض في جماليّاتها أهل البلاغة، وسبح في غمراتها أهل الألسنيّات والفلسفات، إلّا أنّها عند المقام الإلهيّ تعني شيئًا واحدًا: الحقيقة الدالّة على أصل كلّ حقيقة. ومن هذا النحو، نتّجه لنفهم معنى قوله سبحانه في الآية التي قلنا إنّها تمثّل الشأن المركزيّ في فهم معنى الوحي، إذ يقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(٣٦).

الآية التي شغلت المفسّرين كان الحاضر الأكبر فيها:

١. البشر محطّ الخطاب الإلهيّ.

٢. الكلام الإلهيّ الذي يقصد الـمُخاطب (الإنسان).

٣. مُنشـيء الخطاب: ملاك، ذات، أمرٌ ما وراء الحجاب. وهو الفاصلة بين أمرَين تصلُ بينهما أو تسعى لذلك.

٤. مصدر الكلام: العليُّ الحكيم.

فقد يتلوّن الكلام بطابع الحيّز البشريّ، إلّا أنّه ينفلت من حيث الدلالة والهدف عن كلّ حدود ضيّقة، وهنا ميزة الإعجاز القرآنيّ.

فالإعجاز يعنـي الفعل أو الأمر الذي يفوق طبيعيَّ المتوقّع والمتعارف عليه. عصا موسى هي عصا. والأفعى كانت أفعى. كلاهما من لون العناصر الطبيعيّة، لكنهما في الفعل والدلالة يتحوّلان إلى ما يفوق العُرف والمتوقّع من الطبيعة. ولم يكتشف الناس قدرة العليّ الحكيم إلّا بسبب تحويل المشهد الطبيعيّ إلى واقع فوق الطبيعة.

وكذا الأمر بخصوص لغة القـرآن وأحرفه المقطّعة من أحرف عربيّة وسياقاته المشحونة بالأحـداث المشهودة في العصر والتاريـخ والعبر، ليتحوّل الطبيعيّ فيه إلى منعطف إعجازيّ في هويّـة أمّة بؤرةُ معناها «القرآن»، الذي استُحفظ مـن الله وحيًا عبر أمين الوحي جبريل، ليتألّـف في مستودع الوحـي محمّد الرسول، وليتمظهر في بناء حيـاة ورؤية وسلوك إنسان الفطرة، إنسان العدالة بمعناها النفسيّ والاجتماعيّ.

والأهـمّ من هذا هو – أي الوحي – التعبير التامّ عن إحاطة الغيب كواقع بواقع الطبيعة، وجعلهـا تنخـرط في مشـروع الإيـاب إلى المصـدر الذي هـو الله الأوّل والآخـر، الظاهر

(٣٦) سورة الشورى، الآية ٥١.

والباطـن. فالعلـيّ لم يتحيّـز، ولم يُقنّن، بل بحكمتـه مارس فعل التحـوّل في الأشياء لجعلها حقائق ومعنويّات وقيم تبرز شرائع وأنظمةً من القيم والحقوق.

ولأهمّيّة الآية ومركزيّتها، فإنّنا سنختار نموذجَين متغايرَين من المفسّرين والمؤوّلين:

الأوّل: العلّامـة الطباطبائـي، وهـو المعروف بكونه يمثّـل منعطفًا حسّاسًـا في التفسير والتأويل العقلانيّ للقرآن الكريم، وقد أقام بناءه التأويليّ على جملة أمور، قام بعدها بالتوقّف عند الآية من سورة الشورى.

والـمُلفـت في هذا البناء أنّه عمـل على تبيان خصائص وفعاليّـات الوحي أكثر ممّا اهتمّ بقراءتـه مـن حيث ماهيّته، رغم كونه فيلسـوف الصدرائيّة المعاصرة بـلا منازع. ومن هذه الخصائص المبرزة لتأويله حقيقة الوحي نذكر:

١. ربطـه الوحي بإشكاليّة النزوع البشريّ نحو الاختلاف. فالطبيعة الاجتماعيّة للناس نزّاعـة نحو الاختلاف، ومثـل هذا النزوع يحجب - حسب رأيـه - الإنسان عن اجتراح الحلـول الموفِّرة للتآلف والتعـاون، ممّا استوجب دخالةً مـن خارج الطبيعة البشريّـة يستنقذهـا من ضيقهـا وضنكهـا وعداواتها. وهو - حسـب الطباطبائي - وحي النبوّة.

> فالنبوّة حالة إلهيّة نسبتها إلى هذه الحالة العموميّة من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم، بها يدرك الإنسان المعارف التي بهـا يرتفع الاختلاف والتناقض في حياة الإنسـان، وهذا الإدراك والتلقّي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي[٣٧].

ويعتقـد الطباطبائـي أنّ هـذه الخاصّيّة عند الوحـي هي حقيقة قرآنيّـة تصدّقها التجربـة، إلّا أنّ مـا لم يقله، قدّس سرّه، هـو أنّ الفطرة فيها نَجْـدُ التآلف أيضًا، وهو الداعـي نحو البحث الدائم عن التكامـل الإنسانيّ بين الجماعات والأمم. وهو أيضًا حقيقـة قرآنيّة تُعاضِدها التجربة وما صوت الوحـي المسموع من بصيرة الفطرة إلّا بسبب هذا النزوع الفطريّ.

المهـمّ هنـا هو أنّ الوحـي قائم علـى خاصّيّة تفعيـل رفع الاختـلاف بين الأمم والشعوب والجماعة، وهي خاصّيّة سياسيّة وحقوقيّة بامتياز.

(٣٧) محمّـد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسـير القـرآن، إشراف وتصحيح الشيـخ حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٧)، المجلّد ٢، الصفحة ١٣٣.

٢. إنّ من وظائف الوحي المركزيّة، التي أعطاها الأنبياء والرسل، «الشرائع السماويّة»، وخاصّيّة هذه الشرائع توفير سعادة الدنيا والآخرة، «فالذي يعطيه الوحي شرع إلهيّ فيه هداية الناس إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة، وليس لمانع أن يمنعه تعالى عن ذلك لأنّه عزيز»[٣٨].

٣. إنّ غاية الوحي هي الإنذار، وهذه واحدة من طرق تعريفه، إذ الآية القرآنيّة «تعرّف الوحي بغايته التي هي إنذار الناس من طريق الإلقاء الإلهيّ، وهو النبوّة، فالوحي إلقاء إلهيّ لغرض النبوّة والإنذار»[٣٩]. إنه إذًا، إلقاء إلهيّ، أي أمر من خارج الذات يَقَرُّ فيها، غرضه الإنباء والإنذار. ومن مجموع الخصائص نفهم أنه الفاصل بين الحقّ والباطل والمحيي لأهل الحقّ.

بعد هذه المرحلة من ذكر الخصائص والفعاليّات التي منها نعرف الوحي، فإنّه، قدّس سرّه، يعود فيعرّفه من حيث قيمته ومكانته وعلوّ شأنه، فيورد جملة أمور منها:

١. تفسيره للآية الكريمة ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ * تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ﴾[٤٠] التي توقّف عندها ليستنتج أنّ الوحي إفادة من الله وسنّة جارية لكلّ الأنبياء. وأنّ لهذا الوحي آثاره التكوينيّة، إذ

المراد من تفطّر السموات من فوقهن تفطّرها بسبب الوحي النازل من عند الله العليّ العظيم المارّ بهنّ سماءً سماءً حتّى ينزل على الأرض، فإنّ مبدأ الوحي هو الله سبحانه، والسموات طرائق إلى الأرض قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾[٤١].

فإعظامه من حيث المصدر العليّ العظيم، وإعظامه من حيث مروره على السموات اللاتي تفطّرنّ عند دخوله عالم الأرض ليفتح السماء على الأرض. وهو يظهر من حيث عظمته القرآنيّة بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[٤٢].

وهذه العظمة القرآنيّة هي التي تولي الأرض شوق السماء وتجذبها نحو مصدر العظمة ولغة العظمة، فتنسب مضمونها الطبيعيّ إلى العليّ العزيز الحكيم العظيم.

---

(٣٨) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.

(٣٩) المصدر نفسه، المجلّد ١٨، الصفحة ١٨.

(٤٠) سورة الشورى، الآيات ٣ إلى ٥.

(٤١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٨، الصفحة ١٠.

(٤٢) سورة المزّمّل، الآية ٥.

٢. إنّ المستودع الإنسانيّ اللائق بالوحي هو قلب المعصوم ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾[٤٣]، ومصدر نزوله هو ربّ الإنسان الكامل، ربّ الحقّ، وهنا يأخذ أمين الوحي اسم روح القدس؛ ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾[٤٤].

والمراد بالقلب، المنسوب إليه الإدراك والشعور في كلامه تعالى، هو النفس الإنسانيّة التي لها الإدراك وإليها تنتهي أنواع الشعور والإرادة، و«الذي يتلقّاه من الروح هو نفسه الشريفة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة»[٤٥].

من هنا، فإنّه يعيب على من يذهب إلى أنّ القرآن الكريم من منشآت النبيّ، أو أنّ ألفاظه هي من منثوراته.

وشرط هذه الأمانة والقول الثقيل عند القلب، أن يكون ذا عصمة في الرتبة والتلقّي والأداء. وبالرغم من كون الوحي أمرًا مختلفًا عن صاحب القلب، إلّا أنّ له ميزةً موضوعيّةً، وهي أنّه إذا ما نزل في القلب، «لم يختلجه شكّ ولا اعترضه ريب في أنّ الذي يوحي إليه هو الله سبحانه»[٤٦]. ومؤدّى هذه الجملة، أنّ تماهيًا يحصل في حقيقة القلب حتّى يصير الوحي عين حقيقته، ومبدأ صوابه ونور معارفه.

وكلّ هذه المسارات المعصومة هي لحفظ الوحي الإلهيّ من لدن مصدره إلى بلوغه الناس.

بعد أن نصل مع العلّامة الطباطبائي إلى الآية المركزيّة في موضوع الوحي، وهي قوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٤٧]، نتعرّف أنّ الوحي نحوٌ من تكليم الله للبشر، إمّا مباشرةً وبلا واسطة بين الله والبشر (هنا النبيّ مثلًا)، أو من خلال أمين الوحي (الملك)، أو من وراء حجاب؛ أي بواسطة من مثل تكليم الله لموسى داخل النار في الشجرة.

وهذه الأشكال غير الاعتياديّة من الكلام تحايث عالم الطبيعة وتتجاوزها بسبب أنّه

(٤٣) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.
(٤٤) سورة النحل، الآية ١٠٢.
(٤٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، المجلّد ١٥، الصفحة ٣١٧.
(٤٦) المصدر نفسه، المجلّد ١٤، الصفحة ١٣٧.
(٤٧) سورة الشورى، الآيتان ٥١ و٥٢.

سبحانه عليّ حكيم. وخلاصة القول إنّ الكتاب هو من عند الله ووحيه، وإنّ الإيمان والمعرفة الإجماليّة التي كانت في قلب الرسول صارت تفصيليّةً بعد نزول الوحي عليه، ومنهما الهداية إلى صراط السبيل.

وهذه الرؤية ترتكز على ملاحظة:

١. الوحي كحركة إلهيّة بفعل الخطاب الإلهيّ (الكلام)؛

٢. تتنزّل بحسب المقتضيات، إمّا مع ذات تأنس بالوسيط، أو ذات قادرة على مواجهة التفاعل المباشر مع ملاك الوحي النبويّ، أو ذات تجاوزت كلّ حدود فصارت قاب قوسَين أو أدنى من اللانهائيّة الجامعة والمؤهّلة للتلقّي المباشر للكلام الإلهيّ.

٣. هذا، وركّز على أنّ طبيعة الروح النبويّ قابلة للترقّي والازدياد، وهي كلّما ازدادت في تكاملها عبّرت عنه بنحوَين:

أ. نحو الاقتراب من مصدر الوجود والوحي.

ب. نحو الشموليّة في الهداية - ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾(٤٨) - بحيث تشمل الهداية كلّ العالمين، وفي كلّ شؤونهم الخاصّة والعامّة.

وقبل أن أطوي صفحة منهج الطباطبائي وقراءته للوحي، لا بدّ من الإشارة إلى أن ركيزة طرح «إلهيّات المعرفة» تعتمد على هذه الروح التجديديّة عند الطباطبائي التي تختزن الجديد في القراءة دون الانزلاق إلى ضرورات المنهج الحداثويّ.

من هنا، نسمّيها بالروح التجديديّة القائمة على الاجتهاد والمعاصرة، لكن لا يخفى أنّ البناء النظريّ عند العلّامة الطباطبائي، حينما صاغ مورد الحاجة الإنسانيّة للوحي، ذهب إلى اعتبار أنّ الطبيعة الفطريّة للبشر تنزع نحو العداوة والاختلاف. من هنا نقصها عن توفير الحلّ للمشاكل الإنسانيّة والاجتماعيّة.

وهذا التحليل إنّما يتأثّر بمنطق السلبيّة في النظرة للطبيعة البشريّة، لا لشيء إلّا لتسويغ الحاجة الضروريّة إلى ما هو خارجها. علمًا أنّ بعض مباني وتفسيرات الطباطبائي تقوم على أصالة النزوع نحو الكمال، ومن واقعيّة هذا النزوع يجد الوحي أرضيّة القابليّة والتوق الإنسانيّ نحو الاهتداء بالوحي. وللإنصاف في القول، فإنّ هذه النقطة بالتحديد - أي

(٤٨) سورة الشورى، الآية ٥٢.

النزوع الفطريّ نحو الكمال - وجدت تكاملاتها في مدرسة الشاه آبادي، وفي تفسيرات الإمام الخمينــي الأخلاقيّة والعرفانيّة القائمة على هذه النظريّــة التي بلورها الشاه آبادي في كتابه **رشحات البحار**(٤٩).

فــلا حاجة لخطيئة أصليّة أو نقص وجوديّ في الــذات الإنسانيّة حتّى تحصل الحاجة إلى الوحــي. وللمرّة الثانية أعيد القــول: إنّ هذه النقطة لا بدَّ مــن تبلورها في مبحث «الطبيعة الإنسانيّــة»، إلّا أنّ الأمــر المستعجل هنا هو القول إنّ الهدايــة الإجماليّة في تكوين الفطرة، «الجعل الفطريّ»، تحتاج إلى الهداية التفصيليّة والتحصينيّة (التقوى) التي يمنحها نور الوحي للــروح والنفــس والقلب. من هذه النقطة، بالذات، نجد خــطّ التواصل التركيبيّ بين أصالة الفطرة التكوينيّة وأصالة الوحي في نور الهداية لصياغة الذات الإنسانيّة.

الثــاني: وهو الخطّ الحداثويّ الذي التجأ في قراءة مضمون هذه الآيات إلى فرضيّة أطلق عليها اسم «فرضيّة متافيزيقيّة» لا تفصل بين الله والعالم، ومقصوده:

> بالنسبة إلى الله تعالى حيث نرى أنّه موجود في كلّ مكان ولا يوجد مكان أفضل وأهمّ من مكان آخــر بالنسبة إلى وجود الله ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر فحينئذ لا فرق في قولنا بأنّ الله يتحــدّث من داخــل النبيّ أو خارجه [...] وبالنسبة إلى جبرائيل أيضًا فإنّه لا يختلف حاله في باطن النبيّ أو خارجه(٥٠).

مــن هذه النقطة ينتقــل فجأةً ليقول: «لذلك فإنّ تصوير شــكل ملك الوحي إنّما يقع في ذهن النبيّ لا في الواقع الخارجيّ»(٥١).

قــد يسأل سائــل إذا كان داخل النبيّ - كما يقول صاحب الفرضيّة - مثل خارجه، فما علاقة هذه النقطة في تقرير أنّ الوحي (المَلاك) حينما جاء النبيّ تولّد من ذهن النبيّ، لا أنّه كان وجودًا خاصًّا تنزّل على النبيّ؟

إنّها فرضيّة متافيزيقيّة كمــا يقول. وهو القائل: إنّ المتافيزيقا تتناول كلّيات الأمور، ولا تتحدّث عن جزئيّات ومسارات. وقد يتّفق في كثير من هذه الفرضيّة التأسيسيّة مع من يختلف معهم أصلًا في مصدر الوحي، وأنّه داخل النبيّ أو خارجه. لذا، لا يصحّ منه ادّعاء التفرّد في هــذه الفرضيّة. فمعرفة المصدر يرجع لواحد مــن أمرَين: إمّا النصّ وإمّا المنهج البحثيّ الذي

(٤٩) انظر، محمّد عليّ الشاه آبادي، رشحات البحار (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠).

(٥٠) بسط التجربة النبويّة، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٤ و ٢١٥.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٦.

اعتمده الحداثويّ.

أمّـا النصّ، فإنّـه حينما توقّف مع الآية المذكـورة من سورة الشـورى، اعتبرها كلّها من أنواع الوحي، لكنّه يقول:

ولكنّ الكلام أنّ هذا الوحي من النوع الأخير والذي يدركه النبيّ بدون واسطة ليس بنفسه معيارًا ومـلاكًا لكون الـكلام إلهيًّا [...] فالنبيّ نفسـه يمكن أن يصل إلى فكـرة معيّنة ويدرك في نفسه كشفًا عن حقيقة معيّنة [...] ويكون هذا الكشف إلهيًّا ويطلق عليه اسم الوحي(٥٢).

ثـمّ يـردف في القول: «فعندما نقـول إنّ الوحي الذي نزل على النبيّ هـو أمر تاريخيّ وخاضـع لعنصـر الزمان والمكان ومقتضيـات العصر فإنّ هذا الـكلام لا يثير خللًا في كونه إلهيًّا»(٥٣).

وهنـا انتقال عجيب من مبحث الوحي إلى مبحث الكلام الإلهيّ، ولا يخفى أنّ الكلام الإلهـيّ في أدبيّات الإسلام ومفروضات العرفان والفلسفة الإسلاميّة منه ما هو آفاقيّ، ومنه مـا هو أنفسيّ، ومنه مـا هو سنّة تكوينيّة، ومنـه ما به انفطرت السمـوات والأرض، ومنه مـا هو هدايـة للخلائق بأنواعها وصنوفهـا. والوحي أيضًا هو كلام إلهـيّ، إلّا أنّه من نحو خاصّ. وكلّ النقاش في هذه النحو الخاصّ. لذا، فإنّ الخلـط والمغالطات الحاصلة في هذا التأويـل نابعة من خلفيّة هي خـارج النصّ ووضوحه المرتبط بالوحي الخاصّ. وهذه الخلفيّة اقتضـت منـه أن يعتبر وحي النبـيّ كشفًا، بل ذهب إلى ما هو أبعد مـن ذلك، عندما تحدّث عـن أنّ النبوّة في حالتها الوجدانيّة (الوحي) هي تجربة قابلة للتوسّع والانقباض كأيّ تجربة، مثلها كمثل الشاعريّة لدى الشاعر، أو فنّ الفنان، أو مهارة التقنيّ، وغير ذلك ممّا هو حاصل لدى البشر.

ثـمّ إنّ من مقتضيـات تأكيد هذه الخلفيّـة، أن يتنظّر لخضوع التجربـة النبويّة للظروف الضاغطة، والزمان والمكان، ممّا يحاصـر الصلاحيّة في الظروف والمقتضيات. وهنا تكتمل الصورة التي تقدّم للخلفيّة مشروعيتها. وما تلك الخلفيّة إلّا منهج البحث الذي انطلق منه في معالجته. ولتقرير الموقف في مشروعيّة هذا المنهج الحداثويّ، لا بدّ لصاحب الطرح أن يؤكّد علـى إيمانـه بوجود إلهيّ، إلّا أنّه وجود إلهيّ متسـاو في فاعليّته مع كلّ البشر، فليس «محمّد الرسول» بأولى في الوحي من «عبد الكريم سروش الكاتب»، وهو يقول بهذا الصدد:

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٨.

فليس الأنبياء فقط بل حتّى الأشخاص ما دون الأنبياء يشعرون في أنفسهم بمثل هذا الشعور والإحساس [...] فأنا رأيت مرّات كثيرة في عالم الرؤيا شخصًا ينشدني بعض الأشعار، وقد كتبت بعض هذه الأشعار بعد الانتباه من النوم(٥٤).

الفرضيّة، إذًا، أنّ الله المتجلّي في عالم ما بعد الطبيعة هو عينه المتجلّي في عالم الطبيعة، وأنّ المخلوقات تتساوى في حقّها بهذا التجلّي الإلهيّ، وإنّ تفاوت التجلّي فيها حسب قابليّاتها وسعة تجاربها. من هذه النقطة ينفذ الطرح إلى القول إنّ الله يتكلّم من داخل الطبيعة لا من خارجها، وهذا هو الوحي، بل هو يذهب مذهبًا لا نرى أنّ الفرضيّة تقتضيه، إذ يُسقط دعواه على الفرضيّة إسقاطًا، وذلك حينما يقول:

فالنبيّ، وبسبب كونه بشرًا جسمانيًا وقد دخل إلى عالم الطبيعة فكلّ شيء في عالم الطبيعة طبيعيّ، بمعنى أنّه مطبوع بطابع الطبيعة على جبينه ولا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار(٥٥).

فهمنا أن النبيّ - أيّ نبيّ - هو بشر. وفهمنا أنّ البشريّة تنتمي إلى عالم الطبيعة. كما ووافقنا واتّفقنا على أصالة الحضور الإلهيّ في عالم الطبيعة وما بعدها، إلّا أنّ الفرضيّة الجديدة هنا، التي قالت إنّ الانتماء لعالم الطبيعة مطبوع على جبين النبيّ فلا يتمكّن من الخروج عن هذا الإطار، تحتاج إلى مؤونة نظريّة وفلسفيّة زائدة عن الحدث الذي كان قد قاله الطرح، وإلّا فبإمكاننا القول، والمسألة هي كذلك، إنّ الله الحاضر في كلّ شيء قاهر في حدوده لكلّ الحدود، بحيث إنّ انتساب الطبيعة وما بعدها يعود إليه بالضرورة، وهذه النسبة تجعل من الكلام عن أصالة «وحدة الوجود» قاعدةً متينة. ففي الوقت الذي يتمايز فيه عالم الشهادة (الطبيعة) عن عالم الغيب (ما بعد الطبيعة)، فإنّ مآل وأحكام التحقّق في العالَمين واحدة. وهو ما أفسح في أدبيّات الإسلام ومفترضات الفلسفة والعرفان المجال للحديث عن إحاطة الغيب بعالم الشهادة. وهي الأطروحة التي عُبِّر عنها بـ«بسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، وأنّ الحقيقة الحاصلة كلّما ازدادت بساطةً، كلّما ازدادت سعةً لما تحتها. ومن هذه نشأت مبرّرات ومسوّغات البرهان على وثيق الصلة بين ما هو طبيعيّ وما فوق الطبيعيّ.

ومن هنا، فإنّ التسامي نحو المطلق لا تحدّه الطبيعة، لأنّ قابليّة النفس للتجرّد - رغم نشوئها الطبيعيّ - تسمح لها بهذا التجرّد المتسامي والمتّصل بعالم البدن الطبيعيّ في آن

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٥.

(٥٥) المصدر نفسه، الصفحتان ٢١٩ و٢٢٠.

واحد. وكما أنّ لعالم البدن حيّزه ومحيطه الذي يتّصل به، فإنّ لعالم الروح أحكامها ومحيطها مـن العالم الذي تتواصل معه بنحو من التواصل الـذي لا يمنعه العقل، وإن كان يتعرّف عليه بواسطة هي غير العقل. هذا المسمّى بإخبار الوحي عن نفسه عبر النقل.

لكن يبقى السؤال، ما الداعي عند الطرح الحداثويّ - الذي لا نعتقد أنّه قد خفيت عليه هذه الأمور -لادّعاء بشريّة النبيّ، وبالتالي لغة القرآن، وبالتالي شأن الدين والرسالة؟

إنّه المنهج الذي ينطلقون منه وطابعه العلمانيّ؛ المنهج الظواهريّ الذي يقضي بتحوّل أيّ حقيقـة إلى مجرّد ظاهرة يحبك الذهن خيوط بِساطها، والأنثربولوجيا التي عليها أن تخترق حرمـة المقدّس لتحويلـه إلى مجرّد موضوع متحيّـز وقابل للتفكيك والتفسـير ثمّ التحكّم، والتأويليّـة المعاصرة التي تنزع الخصوصيّة عن النصّ فتأخذه إلى ميدان النظرة فتشتغل عليه كرمز مشير، أو أسطورة موحية.

وبـكلّ الأحوال، فإنّ الاستهـداف والفعاليّة التي ينصبها المنهـج الحداثويّ هو إخراج الأمر عن دائرته المفترضـة، وإدخاله حيّز الذهن البشريّ الصرف ليتحكّم به الذهن.بموجب هـذه الفعاليّة، ولا مانـع بعدها أن نسمّيه ما شئنا: وحيًا أو دينًـا أو غيبًا أو إلى ما هنالك من تسميات.

وهـذا ما يسمح لباحـث كـ«سروش»، وبسبب مـن المنهج، أن يعلن عـن إلهيّة الرسالة ونبـوّة محمّد لكن ضمن ما يلي: «تجلّت للنبيّ حقيقـة النبوّة وصار منوّرًا كبوذا، ونزل عليه الوحي وزالت عن عينه الحجب والأستار دفعة واحدة»(٥٦).

لماذا بوذا؟

لأنّـه الرجل الذي يعرفه سروش جيّدًا. فهو لم يـدّع دينًا، بل أتباعه ألبسوا استنارته طابع الدين، ولأنّه رمز الاستنارة النابعة من قلق الحياة والألم والشيخوخة والموت - بالنفس صار «بوذا»، وليس بملاك وحي - فهكذا يبدو وحي «محمّد» حسب منهج سروش. وكي لا نظلم الرجـل، فليس سروش صاحب ابتكارات منهجيّة، بل ما عنـده مأخوذ من منابع ومصادر غربيّـة وعقل حداثويّ سعى إلى تطبيق هـذه الممارسة المنهجيّة على أديان أخرى كالمسيحيّة وغيرهـا. ثمّ إنّه تأثر إلى حدّ بعيد بالاستخدامات المنهجيّـة التي مارسها أمثال محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد، وطاقمًا واسعًا في العالم العربيّ على حقل الدراسات الإسلاميّة. إلّا أنّ

(٥٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.

هـؤلاء اشتغلـوا على السلطة التمثيليّة للإسلام والتي تمثّلت بأهـل «السنّة». من هنا، جاءت مجموعـة كشبستري وسروش وغيرهما لينقلوا تلك المنهجيّـات ونتائج الدراسات التطبيقيّة لهـا من الحقل السنّيّ إلى الحقـل الشيعيّ، وأضافوا إليها مسحـةً إيرانيّة، لما هو معروف من نزوع فلسفيّ وعرفانيّ في القراءة الشيعيّة الإيرانيّة.

فالرجل - والحقّ يقال - مجرّد أسير لهذا الحراك وليس بمنتج له.

من هنا، يبدو علـى طرحه الاضطراب والتهافت القلق، خاصّةً بين المقدّمات والنتائج. ولكن لا شغل لنا معه أو غيره إلّا بمقدار ما هو مثال. لنقول بعده إنّ اهتمام «إلهيّات المعرفة» بالمنهج يستند إلى سؤال منهجيّ هو التالي؟

مـا المرجع المعياريّ في صياغة أيّ أطروحة حينمـا يكون الأمر مرتبطًا بدين كالإسلام؟ هـل هـو النصّ؟ أم أنّه الواقع الآنيّ والمنهج؟ إنّنا، وبرغـم تأكيدنا على مرجعيّة المنهج، لكنّنا نعتبره، ولضرورات رؤيويّة-منهجيّة، يعود إلى مرجعيّة أخرى هي المرجعيّة المعياريّة؛ عنيت النصّ وما نجده عند النفس من فطرة. ومن المعلـوم أنّ المعيار حاكم على كلّ مرجعيّة مهما علا شأنها، إذ بها نحفظ انزلاقات الطرح وفعاليّاته.

وبذلـك، فإنّنـا نقرّر أنّ الوحي يعبّر عـن نفسه بفاعليّة ما يحدثه مـن تحوّل تفصيليّ في ذات النبيّ النزّاعة نحو المطلـق والتي يجيبها الوحي بالكتاب والإيمان ليخرج النبيّ كفاعل معصـوم لـروح الوحي ومنطوقه في الهدايـة والإرشاد والتشريع. وهذا مـا يطوّر كلّ ذات إنسانيّـة قابلـة لملاقاة نور النبوّة الموحى في إيمانها وتعاليم كتابهـا. وإذا ما عدنا - ولا بدّ لنا مـن مثل هذه العودة - لأيّ منهج فلدراسة هذا العامـل الدينيّ الذي يُحدث صناعة إنسان جديد ومجتمع وحياة جديدَين. بل إنّ للمنهج دورًا نقديًا في رسم معالم السؤال الذي يوحّد في أجوبتـه الافتراضيّة والمظنونة عوالم الصلة بـين التسامي والمتحيّز، بين الطبيعيّ وما فوقه، بين البشريّ والوحيـانيّ. فقبل هذا الحراك الفكريّ والفلسفيّ الذي أنتج المناهج والقراءات المعاصـرة، فإنّ موضوعـة الوحي كانت أسيرة المحجوب ودوغمائيّـات الفلسفة الأرسطيّة في الوسـط الإسلاميّ، إضافةً إلى مقرّرات المدارس الكلاميّة الجامدة والجوهرانيّة أنّ الوحي بموجب ما ذكرنا يعبّر عن نفسه باعتباره:

١. لســان الكلام الإلهـيّ المُنزَل والمدوّن في **القرآن الكريم**؛ واللغـة هي التكثيف الدلاليّ لملاقاة الحقيقة الوحيانيّة الهادية بالحقيقة الفطريّة النزّاعة نحو الكمال.

من هنا، تحتضن اللغة - رغم لونها البشريّ - قيمة وطاقة التجاوز للمحدوديّة نحو فضاء الديمومة في عمق السرّ الإنسانيّ واللانهائيّة الإلهيّة التي يعبِّر عنها الوحي الملائكيّ النبويّ.

٢. شخص النبيّ من حيث واقعه الروحيّ وبناءاته المعنويّة وقيمه التي يرسم لها حيثيّة التواصل الفعّال بين تعاليم السماء واحتياجات الأرض وضرورات البشر.

٣. الأحكام والتشاريع والمناخات التربويّة والتزكويّة التي تتوفّر على قدرة صناعة الإنسان والمجتمع الوحيانيّ.

٤. الزمن بما هو أحداث ووقائع تتّصل فيها اللحظة بنسيج الماضي الحاكي عن سرديّة الذات النبويّة الاستخلافيّة في كلّ مقاصدها وطموحاتها المستقبليّة لبناء الزمن الوارث للنبوّة الشاهدة والشهيدة.

عليه، ليس الوحي مجرّد مفاهيم مفصولة عن الوقائع، ولا هي وقائع خالية من القيم والرؤية. كما أنّ الوحي ليس تاريخ خلاص، بل إنّه فعاليّات الهداية في حياة الكائنات، سيّما خليفة الله في خلقه آدم (مسجود الملائكة).

العلاقة بين الفلسفة والوحي في علم الكون لدى الفارابي

غلام رضا جمشيديها[1]، أبو الفضل مرشدي[2]

يُعتبر أبو نصر الفارابي من أوائل المفكّرين المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانيّة بجدّ، حيث سعى إلى المواءمة بين الفكر الفلسفيّ والتقليد الفكريّ الإسلاميّ. وقد قام بالكثير من التأمّلات حول العلاقة (النسبة) بين الفلسفة والدين والعقل والوحي، فاتّخذ «الفلسفة الصحيحة» أساسًا للدين في الوقت الذي قدّم فيه تفسيرًا فلسفيًّا للوحي والنبوّة. وقد فسّر شارحو آثار الفارابي العلاقة بين الدين والفلسفة والنبيّ والفيلسوف في آراءه بأشكال مختلفة، وأخذ عليه البعض تفضيله للفيلسوف على النبيّ. إلّا أنّنا، إذا ما أخذنا بقراءة الفارابي الأنثربولوجيّة، سنجد أنّ النبيّ، عنده، هو فيلسوف، يتولّى، إلى كونه فيلسوفًا، رسالة هداية الناس وإرشادهم.

المفردات المفتاحيّة: الوحي؛ النبوّة؛ الفارابي؛ العقل الفعّال؛ القوّة الناطقة؛ القوّة المتخيّلة؛ البرهان؛ الخطابة.

المقدّمة

منذ أن وطأت الفلسفة اليونانيّة ساحة الحضارة الإسلاميّة، طُرحت قضيّة العلاقة بين الفلسفة والوحي، وقد بُذلت الجهود لتحديد هذه العلاقة، ولتوظيف الفكر الفلسفيّ في الدفاع عن المعتقدات الدينيّة. وربّما كان المعتزلة أوّل فرقة من الفرق الإسلاميّة التي استعانت بالمنطق والفلسفة اليونانيّة لإثبات أصولها العقائديّة، من قبيل العدل، والتنزيه والتوحيد، والجبر والتفويض، وغير ذلك، بهدف مجادلة الفرق الإسلاميّة الأخرى والمؤمنين بالأديان

(١) أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع بكلّيّة العلوم الاجتماعيّة في جامعة طهران.

(٢) طالب جامعيّ في مرحلة الدكتوراه في قسم علم الاجتماع في كلّيّة العلوم الاجتماعيّة في جامعة طهران.

الأخـرى[٣]. ومع ذلك، فقد كان تأثير الفلسفـة اليونانيّة في الكلام المعتزليّ هامشيًّا، لأنّ أيًّا مـن متكلّمي المعتزلة المتقدّمين لم يُبدِ رغبةً في تدوين مجموعة منظّمة وكاملة من أُسس الفكر الفلسفيّ اليونانيّ[٤].

وكانـت الإسماعيليّة بدورها من الفرق الإسلاميّة التي عمـدت إلى تفسير قضايا الدين وأحكامه، وقدّمت استـدلالًا فلسفيًّا على النبوّة. وقد سعى مفكّروها، من خلال استخدام كلمة «التأويل» القرآنيّة، إلى تقديم حوار فلسفيّ وهرمنوطيقيّ لتأسيس علم عقليّ لا يجافي الوحـي وإقامة جسـر بين الفلسفة والدين. كما وسعوا إلى الوصـول إلى جذور معنى الدين والوحـي لكي يسلكوا طريقهـم إلى ما هو خاف وباطن ويكشفوا عنـه، مع إيمانهم بما هو محسوس وظاهر[٥]. ويُعَدّ الكنـدي (٨٧٣م) أوّل فيلسوف عربيّ حاول الجمع بين الوحي والفلسفـة، إلّا أنّه كان يعتبر المعرفتَـين الدينيّة والعقليّة نوعَين مستقلّـين من بيان الحقائق لا اختلاف بينهما. ولأنّ المصطلحات الفلسفيّة لم تكن متداولةً باللغة العربيّة في عصر الكندي، فقـد كان هنالك غموض كبير يكتنف لغته في التأليف ما أدّى إلى أن يواجه الباحث صعوبةً في الحصول على آثاره[٦].

كمـا كان زكريّا الرازي، وهو يكاد يعاصر الفارابي، ملتفتًا إلى إشكاليّة الوحي والعقل، وكان يـرى أنّ العقـل يكفي لهداية البشر. ولأنّه كان متحمّسًـا في تأييد المساواة بين البشر، فإنّـه يعتـبر كلّ البشر قادرين على التعقّـل والعثور على طريق الهدايـة بأنفسهم. وعلى هذا الأساس، فإنّـه ينكر الحاجة إلى النبوّة والوحي بل إنّه يعتـبر الدين سبب الاختلاف والنزاع والفرقة بين الشعوب والأمم[٧].

ويشهـد الكثير من مؤرّخـي الفلسفة الإسلاميّة بـأنّ الفارابي (٩٥٠م) يُعـدّ من أوائل الأشخاص الذين تعاملـوا بجدّ مع الفلسفة اليونانيّة في العـالم الإسلاميّ، وسعوا إلى تجديد

(٣) ذبيح الله صفا، **تاريخ علوم عقلى در تمدن اسـلامى تا أواسـط قرن پنجم**، الطبعة ٥ (طهران: نشر جامعة طهران، ١٣٧١هـ.ش.)، المجلّد ١، الصفحة ٤٣.

(٤) فليكس كلاين فرانك، «الكندي»، نقله إلى الفارسيّة روح الله عالمي، في: **تاريخ الفلسـفة الإسـلاميّة**، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ٢٧٩.

(٥) عظيـم نانجي، «فلسـفه اسماعيلى»، ترجمة شهرام بازوكي، في: **تاريخ الفلسـفة الإسـلاميّة**، مصـدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ٢٥٠.

(٦) «الكندي»، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٩.

(٧) لين غودمن، «محمّد بن زكريّا الرازي»، ترجمة محمّد حكاك، في: **تاريخ الفلسـفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، المجلّد ١، الصفحة ٣٤٨؛ وانظر أيضًا، هنري كوربن، **تاريخ فلسـفه اسلامى**، ترجمة جواد الطباطبائي، الطبعة ٧ (طهران: نشر كوير، ١٣٨٨هـ.ش.)، الصفحة ٢٠٠.

الفلسفة التي كانت قد بقيت مهجورةً في القرون اللاحقة إبّان الحضارة البيزنطيّة. وكان هو من أوضح، لأوّل مرّة، النسبة بين الفلسفة وإلزامات أحد الأديان الإلهيّة، وسلّط الضوء على النسبة بين العقل والشرع والوحي والفلسفة في نطاق الحضارة الإسلاميّة(8). فلو لم يكن الفارابي يهتمّ بأمر الدين والعلاقة بين الفلسفة والديانة، على ما ذكر الأردكاني(9)، لكان شأنه شأن أيّ شارح، ولما كان ليكون المعلّم الثاني، بل اعتُبِرَ مؤسّس الفلسفة الإسلاميّة لكونه مؤسّس المرحلة الجديدة من تاريخ الفلسفة حيث ظهر «انطباع جديد عن الوجود»، وأصبح إله الإسلام، لا العالم، محورًا للفكر.

وهكذا يمكن القول إنّ تاريخ الفلسفة في العالم الإسلاميّ، حتّى في عصر القرون الوسطى للمسيحيّة، هو تاريخ شرح فلسفة الفارابي وتفصيلها(10). ثمّ إنّ لسعي الفارابي من أجل تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة حدًّا كبيرًا من الأهمّيّة بحيث اعتُبِرَت «أمّ المسائل» في فلسفته. وبعبارة أخرى، سعى الفارابي إلى أن يقيم أساسًا فلسفيًّا للدين وأن يقدّم، لأوّل مرّة، تسويغات ومصاديق فلسفيّة للمفاهيم الدينيّة مثل الوحي والنبوّة والإمامة.

ومع الأخذ بعين الاعتبار أنّ «رئيس المدينة» و«واضع النواميس» يحظَيان بأهمّيّة خاصّة في فلسفة الفارابي، وأنّه اعتبر «الفيلسوف» و«النبيّ» رئيس المدينة الفاضلة، فقد تشكّل بحث الفارابي حول العلاقة بين الفلسفة والدين حول خصوصيّات «الفيلسوف» و«النبيّ» إلى حدّ كبير. وبعبارة أخرى، طرح الفارابي العلاقة بين الدين والفلسفة في مباحثه حول الأنثُربولوجيا بشكل رئيس، وعمد إلى تحليل نوع العلاقة بين النبيّ والفيلسوف مع عالم ما وراء الطبيعة، وكذلك العلاقة بين النبيّ والفيلسوف مع الناس من منظار القوى المختلفة الكامنة في داخل الإنسان. وقد أدّى هذا النحو من التحليل لقوى الإنسان الداخليّة ولكيفيّة توظيف النبيّ والفيلسوف لكلّ من هذه القوى كيما يرتبطا بعالم ما وراء الطبيعة، وبالناس أيضًا، إلى أن يتصوّر بعض مفسّري الفارابي – ومن جملتهم ابن طفيل، فوزي، النجّار، وغيرهم – أنّ مكانة الفيلسوف عند الفارابي أسمى من مكانة النبيّ، وأنّ كلام الفيلسوف وبيانه أكثر متانةً وإتقانًا من كلام النبيّ وبيانه. وسوف ندرس في هذه المقالة شواهد مؤيّدي

(8) جواد الطباطبائي، زوال أنديشه سياسى در إيران (زوال الفكر السياسيّ في إيران) (طهران: نشر كوير، ١٣٨٦هـ.ش.)، الصفحتان ١٥١ و١٥٢.

(9) رضا داوري أردكاني، فارابى مؤسّس فلسفه اسلامى، الطبعة ٤ (طهران: مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، ١٣٦٢هـ.ش.)، الصفحة ٧٨.

(10) المصدر نفسه.

هـذا التفسير للفارابي واستدلالاتهم، كمـا سنسعى، من خلال الاستناد إلى نصوص رسائل الفارابي، إلى تقديم تفسير أكثر اعتدالًا لآرائه حول النبيّ والفيلسوف. وبناءً على ذلك يمكن بيان أسئلة هذا البحث كالتالي:

١. ما هي القوى الموجـودة في الإنسان حسب الأنثرُبولوجيا الفارابيّة (الرؤية الفارابيّة إلى الإنسان)؟ وكيف هي نسبة هذه القوى إلى بعضها؟

٢. مـا هي النسبة بين الأنثرُبولوجيا وعلم النبيّ لـدى الفارابي؟ وبعبارة أخرى، ما هي مكانة القوى الإنسانيّة في النبيّ والفيلسوف؟ وكيف يقيم النبيّ والفيلسوف العلاقة مع عالم ما وراء الطبيعة بتوظيف هذه القوى؟

٣. مـا هي شواهد واستدلالات فريق مفسّري الفارابي الذين يؤمنون بتفوّق الفيلسوف علـى النبيّ في فلسفته؟ ومـا هي الشواهـد والاستدلالات - من رسائـل الفارابي - التي تخالف رأي هؤلاء المفسّرين ؟

٤. ما هو نوع علاقة النبيّ والفيلسوف مع الناس في فلسفة الفارابي؟ وما هي نسبة هذا المبحث مع الأنثرُبولوجيا ومعرفة النبيّ لديه؟

وسـوف نبذل الجهد في هـذه المقالة كي نجيب علـى الأسئلة السابقـة بأسلوب تحليليّ وكيفيّ لآثار الفارابي. وسنقوم بذلك في محاور ثلاثة: (١) علاقة النبيّ والفيلسوف مع عالم ما وراء الطبيعة، «العقل الفعّال»، أو مَلَك الوحي، أو عالم الملكوت؛ (٢) مسار علاقة النبيّ والفيلسـوف مع عالم ما وراء الطبيعة؛ (٣) نوع علاقـة النبيّ والفيلسوف بالناس. ويجب، قبـل التطـرّق إلى المحاور أعلاه، تسليـط الضـوء، أوّلًا، على علم الكـون (الكزمولوجيا) والأنثرُبولوجيا بشكل مختصر.

علم الكون لدى الفارابي

يقوم علم الكون لدى الفارابي على التفرقة بين عالم ما وراء الطبيعة (عالم ما وراء فلك القمر) وعـالم الطبيعـة (عالم مـا دون فلك القمر)، بحيث يكـون عالم الطبيعة حصيلـة عالم ما وراء الطبيعة. وتوجد الكائنات في كلّ من هذين العالمين على شكل سلسلة مراتب.

فأمّا الترتيب الوجوديّ لموجودات عالم ما وراء الطبيعة فهو متنازل بحيث يكون «الموجود الأوّل»، الذي يعتبره الفارابي معادلًا لله، أكمل الموجودات وأفضلها، ويكون فيضه مصدر وجود كلّ الموجودات الأخرى التي تنوجد بعده على قاعدة «الأنقص فالأنقص»، متسلسلةً

حتّى تنتهي إلى أنقصها. فيشتمل عالم ما وراء الطبيعة، بعد الموجود الأوّل، على عقول عشرة وأفلاك تسعة. ويكون ذلك بأن يفيض من الموجود الأوّل (العقل الأوّل) الموجود الثاني (العقل الثاني)، الذي يتعقّل بدوره ذات الموجود الأوّل فيتحصّل عن تعقّله وجود العقل الثالث، ويتعقّل ذاته فيتحصّل وجود السماء الأولى (الفَلَك الأوّل). ثمّ يتعقّل العقل الثالث العقل الثاني فيتحصّل عن ذلك العقل الرابع، ويتعقّل ذاته فيتحصّل وجود الفَلَك الثاني. وبذلك، يُوجد كلّ عقل العقل اللاحق من خلال تعقّله العقلَ السابق، ويوجد الفَلَك اللاحق من خلال تعقّله ذاته. ويستمرّ هذا السير حتّى ظهور العقل الحادي عشر (العقل الفعّال) والفلك التاسع (فَلَك القمر)، ليتوقّف بعد ذلك، ويبدأ عالم الطبيعة. فالقمر هو الحدّ بين عالم ما وراء الطبيعة وعالم الطبيعة، والعقل الفعّال هو المدبّر لعالم الطبيعة.

وأمّا في عالم الطبيعة، فإنّ الترتيب (التسلسل) الوجوديّ للموجودات متصاعد، بحيث يكون أخسّ الموجودات متقدّمًا من الناحية الوجوديّة على بقيّة الموجودات، ثم ينتهي حسب تسلسل «الأفضل فالأفضل» إلى موجود أفضل، ليس ثمّة ما هو أفضل منه [في عالم الطبيعة][11]. ويبدأ الفارابي من أخسّ الموجودات في عالم الطبيعة لأنّ «الطبع» يفيد أنّ موجودات الطبيعة تعاني، أوّلًا وبشكل خاصّ، من النقص الوجوديّ، وتبدأ من مرتبة الناقص، وتتكامل شيئًا فشيئًا حتّى يصل كلّ نوع منها إلى نهاية كماله الوجوديّ والجوهريّ. وبناءً على ذلك، فإنّ «المادّة الأولى» هي أخسّ الموجودات الجسمانيّة في عالم الطبيعة وهي المشتركة بين الموجودات. وتوجد في المرتبة الأعلى الأسطقسّات (أي العناصر الأربعة، وهي التراب والماء والهواء والنار)، ثمّ بعدها المعدنيّات، ثم الحيوانات غير الناطقة، وأخيرًا، وفوق كلّ موجودات عالم الطبيعة، تأتي الحيوانات الناطقة (البشر). وهكذا، يتساوى الإنسان، باعتباره أكمل موجودات عالم الطبيعة، مع العقل الفعّال باعتباره أدنى مراتب العقول في عالم ما وراء الطبيعة، ولا يوجد إلّا برزخ واحد بينهما.

الأنثرُبولوجيا عند الفارابي

يرى الفارابي أنّ النفس البشريّة تشتمل على قوًى أربعة هي الناطقة، النزوعيّة، المتخيّلة، والحسّاسة.

(11) أبو نصر محمّد الفارابي، انديشه هاى اهل مدينة فاضله (آراء أهل المدينة الفاضلة)، ترجمة وتعليق سيّد جعفر سجّادي، الطبعة 2 (طهران: مكتبه طهورى، 1361هـ.ش.)، الصفحة 138.

وتُقسّم القوّة الناطقة إلى قوّتَين: الناطقة النظريّة والناطقة العمليّة. فأمّا الناطقة النظريّة فهي القوّة التي يمكن للإنسان بواسطتها أن يدرك العلوم التي لا تُستعمل من حيث الشأن. وأمّا الناطقة العمليّة فهي القوّة التي تحصل على المعرفة استنادًا إلى إرادة الإنسان بالأمور المستعملة شأنًا.

وتعتبر القوّة النزوعيّة القوّة التي ينزع الإنسان بواسطتها للقيام بأمر ما، أو الهروب منه. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة النزوعيّة تجعل الإنسان يهيم بشيء ويشتاق إليه أو يسخط منه.

وتعتبر القوّة الحسّاسة القوّة التي تدرك المحسوسات بواسطة الحواسّ الخمس، كما تتولّى إدراك الأمور المسبّبة للذّة أو الألم. ولا يمكن لهذه القوّة أن تفرّق بين الأمور المفيدة والمضرّة، أو القبيحة والجميلة.

وتعتبر القوّة المتخيّلة القوّة التي تحفظ الآثار المتبقّية من المحسوسات بعد قيام القوّة الحسّاسة بإدراكها، وتعمد في النوم أو اليقظة إلى تركيب بعض منها مع البعض الآخر أو تجزئتها وتفصيلها. «وبالطبع مثل هذه التركيبات والتفصيلات التي يكون البعض منها صحيحًا وصادقًا، والبعض غير صحيح وكاذبًا». وفضلًا عن ذلك، فإن القوّة المتخيّلة هي التي تميّز الفائدة من الخسارة والفرح والترح، وتميّز بين مثل هذه الأمور. وبعبارة أخرى، «بواسطة [القوّة المتخيّلة] فإنّ كلّ ما يرتسم من المحسوسات في نفسه [الإنسان]، يظلّ محافظًا عليه بعد الغياب عن مشاهدة الحواسّ، وهي القوّة التي تركّب بعض المحسوسات مع البعض الآخر، وتفصّل البعض عن البعض الآخر»[١٢].

والقوّة الناطقة رئيسة القوى الإنسانيّة الأخرى، ومن جملتها القوّة المتخيّلة[١٣]، وهذه القوّة «مقوّمة الإنسان»، وهي «الهيئة الطبيعيّة» المشتركة بين كلّ البشر؛ «إنسانيّة الإنسان بها». كما أنّ سعادة الإنسان صادرة عن القوّة الناطقة النظريّة صرفًا، ولا يمكن أن تحصل هذه السعادة إلّا إذا أُعطيَت للإنسان، من قِبل العقل الفعّال، المقولات والمعارف الأوّليّة. فالقوّة الناطقة تسمّى في حالتها الطبيعيّة بـ«العقل المنفعل»، أمّا بمعيّة العقل الفعّال فتتحوّل - بعد إدراكها كلّ المقولات - إلى «العقل بالفعل». وما بين ذلك، يحصل لها عقل هو أعلى من العقل المنفعل من حيث الرتبة، وهو العقل الذي فارق المادّة وتجرّد عنها واقترب من العقل الفعّال، ويسمّى بـ«العقل المستفاد»، وهو الحدّ الفاصل بين العقل المنفعل والعقل الفعّال[١٤].

(١٢) انديشه هاى اهل مدينه فاضله، مصدر سابق، الصفحة ١٨٤.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٨.

(١٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٦٧ و٢٦٨.

ويشبّه الفارابي نسبة العقل الفعّال إلى قوّة الإنسان الناطقة بالنسبة بين ضوء الشمس والعين، والشيء الذي يفيضه العقل الفعّال على القوّة الناطقة كي يجعلها بالقوّة؛

لقد أفاض العقل الفعّال أوّلًا في القوّة الناطقة البشريّة شيئًا هو النور بالنسبة إلى النفس الناطقة البشريّة بالنسبة إلى البصر، وبواسطة هذا الأمر المُفاض تدرك النفس الناطقة العقل الفعّال، وبواسطته تصبح الأشياء التي كانت معقولةً بالقوّة معقولةً بالفعل؛ وبواسطته أيضًا يبلغ الإنسان الذي هو العقل بالقوّة مرتبة الفعليّة، ويتكامل إلى درجة بحيث تصل رتبته إلى ما يقرب من رتبة العقل الفعّال، ويصبح العاقل بالذات بعد أن لم يكن كذلك، ويصبح المعقول بالذات بعد أن لم يكن كذلك، ويصبح الموجود الإلهيّ بعد أن كان موجودًا هيولانيًا[١٥].

والملاحظة المهمّة والمثيرة للتحدّي، والتي تطالعنا في الأنثُربولوجيا لدى الفارابي، هي أنّ القوّة الناطقة عنده تتمتّع بمكانة أسمى من القوّة المتخيّلة بحيث إنّ القوّة المتخيّلة تقع بين القوّة الحسّاسة والقوّة الناطقة وتؤدّي، في الغالب، وظيفة تركيب المحسوسات والمشاهدات وتفصيلها، بل قد تؤدّي هذا التركيب والتفصيل بشكل غير صحيح. وهذه الملاحظة لا تثير التحدّي إلّا إذا حُدّدت نسبة القوى الناطقة والمتخيّلة مع الفيلسوف والنبيّ. وسوف يتمّ إيضاح ذلك في الفقرات اللاحقة من هذه المقالة.

النبيّ، والفيلسوف، وعالم ما وراء الطبيعة

سوف نوضح آراء الفارابي في محاور ثلاثة:

١. علاقة النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة.

٢. مسار علاقة النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة.

٣. نوع علاقة النبيّ والفيلسوف بالناس.

١. علاقة النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة

يعتبر الفارابي النبيّ والفيلسوف شخصَين مرتبطَين بـ«العقل الفعّال»، وهو – كما عرفت – مرتبة العقل الحادية عشرة والأخيرة في سلسلة العقول، والحدّ الفاصل بين عالم الطبيعة وعالم العقول، وواجبه «العناية بالناس»، و«إيصال الإنسان إلى نهاية مراتب الكمال الخاصّة

(١٥) أبو نصر محمّد الفارابي، سياست مدنيه، ترجمة وتعليق سيّد جعفر سجّادي (طهران: نشر مؤسّسة الفلسفة الإسلاميّة، ١٣٥٨هـ.ش.)، الصفحتان ٨٠ و٨١.

به»[16]. ويشبّه الفارابي نسبة العقل الفعّال إلى قوّة الإنسان الناطقة بالنسبة بين ضوء الشمس والعين، فرغم كونها باصرةً بالقوّة إلّا أنّ إبصارها لا يصبح بالفعل إلّا بالنور. كما أنّ القوّة الناطقة يمكنها أن تدرك، بواسطة الفيض الذي تتلقّاه من جانب العقل الفعّال، كلّ المعارف والمقولات الأوّليّة، ما يساعد عقل الإنسان بالقوّة (المنفعل) لكي يتحوّل إلى العقل بالفعل.

وبناءً على ذلك، فإنّ الفيلسوف والنبيّ اللذَين أفاض العقل الفعّال على قوّتهما الناطقة، يتكاملان عندما تصل رتبتهما إلى رتبة العقل الفعّال ويصبحان موجودَين إلهيَّين. ويعتبر الفارابي - الذي ساوى قبل ذلك بين «السبب الأوّل» و«إله العالم» - العقل الفعّال معادلًا للمفاهيم والتعابير الدينيّة والقرآنيّة أيضًا، من مثل «الروح الأمين» و«روح القدس»؛ «العقل الفعّال هو الموجود الذي يمكن تسميته بالروح الأمين وروح القدس وما إلى ذلك، ويمكن تسميته من حيث الرتبة باسم الملكوت وما إلى ذلك من أسماء»[17]. وبذلك، يعتبر الفارابي «الوحي» حلول العقل الفعّال في القوّة الناطقة وقوّة الإنسان المتخيّلة. وبعبارة أدقّ، فإنّه يعتبر العقل الفعّال الواسطة التي «يوحي» الله عزّ وجلّ من خلالها إلى لفيلسوف والنبيّ[18].

٢. مسار علاقة النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة

رغم أنّ النبيّ والفيلسوف في فلسفة الفارابي مرتبطان كلاهما بالعقل الفعّال، إلّا أنّ مسار ارتباطهما به مختلف. ففي حين يرتبط الفيلسوف بالعقل الفعّال بواسطة القوّة الناطقة، فإنّ ارتباط النبيّ به يكون بواسطة قوّته المتخيّلة. والفيلسوف هو الشخص الذي تُفاض الفيوضات من العقل الفعّال على عقله المنفعل، وأمّا النبيّ فإنّ الفيوضات تُفاض من العقل الفعّال على قوّته المتخيّلة. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة الناطقة أو العقل المنفعل هو الذي يصبح واسطة تلقّي الفيض بالنسبة إلى الفيلسوف، وأمّا بالنسبة إلى النبيّ فإنّ القوّة المتخيّلة تتولّى هذا الواجب؛

> إنّ الحكيم والفيلسوف والعاقل والمتعقّل كاملون بواسطة الفيوضات التي تُفاض من العقل الفعّال إلى عقله المنفعل [الإنسان الذي يوحى إليه] وهو نبيّ ومنذر عن المستقبل بواسطة الفيوضات التي

(١٦) سياست مدنيه، مصدر سابق، الصفحة ٧٣.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٧٤.

(١٨) انديشه هاى اهل مدينه فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٢٦٩.

تُفاض منه [العقل الفعّال] إلى قوّته [المتخيّلة]، ومُجز عن الحوادث والأمور الجزئيّة للموجود في الحال، بواسطة الوجود الذي أفاضه الوجود الإلهيّ فيه[19].

ويعتبر الفارابي العلم بالأشياء وإدراكها ممكنَين بوجهَين: أحدهما أنّ ذات الأشياء تخضع للتعقّل ويحصل علم قائم بالمعلومات العقليّة والبرهانيّة؛ والآخر أنّ مثال ذات الأشياء تلك تُدرَك بالتخيّل. ويسمّي الفارابي الوجه الأوّل بـ«الفلسفة» والثاني بـ«المَلَكة» والتي هي محاكاة للفلسفة؛

كلتا هاتَين الصورتَين للعلم، العلم بالمبدإ والسبب الأوّل والغاية القصوى. وعلى هذا، فإذا كانت الفلسفة العلم بالصور المعقولة، فإن المَلَكة هي العلم بالصور المتخيَّلة، وبعبارة أخرى، فإنّ الفلسفة هي العلم بذات المبدإ الأوّل والمبادئ الثانية غير الجسمانيّة [العقول العشرة]. وأمّا الدين، فإنّه يتخيّل هذه المبادئ المأخوذة من المبادئ الجسمانيّة. إلّا أنّ هذه المثالات والمحسوسات تحكي عن المعقولات كما أنّ المحسوسات في تيمايوس لأفلاطون تحكي عن المعقولات نظيرها[20].

إنّ تفوّق القوّة الناطقة على القوى المتخيّلة في علم الكون لدى الفارابي، واعتقاد الفارابي بأنّ الفيلسوف يتّصل بالعقل الفعّال بواسطة القوّة الناطقة والنبيّ بواسطة القوّة المتخيّلة أدّيا إلى أن يسود تصوّر مفاده أنّ مكانة النبيّ عند الفارابي أدنى من مكانة الفيلسوف. وعلى سبيل المثال، فإنّ ابن طفيل يرى - باعتباره أحد الفلاسفة المسلمين المتقدّمين - أنّ نظريّة الفارابي وضعت الفيلسوف في مرتبة عقلانيّة أسمى من مرتبة النبيّ: «هذا هو الشيء الذي يصرّح به الفارابي على إثر سوء اعتقاده بالنبوّة، ويرى أنّ النبوّة مختصّة بقوّة الخيال. وبالتالي فإنّه يعتبر الفلسفة أسمى منها»[21].

ولفالترز - أحد المستشرقين وشارح للفارابي - رأي شبيه برأي ابن طفيل، إذ يفسّر آراء الفارابي بتفوّق العقل على الوحي والفيلسوف على النبيّ:

يرى [الفارابي] أنّ العقيدة والإيمان الدينيَّين فرع من تعقّل البشر. وأحكام الوحي التي اقترب من خلالها الأشخاص غير الفلاسفة من الحقيقة عبر المثالات، متأخّرة عن الفلسفة من حيث الرتبة[22].

(١٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٩.

(٢٠) رضا داوري أردكاني، فارابي فيلسوف فرهنگ (طهران: نشر ساقي، ١٣٨٢هـ.ش.)، الصفحة ١٣١؛ نقلًا عن: أبو نصر محمّد الفارابي، تحصيل السعادة، الصفحة ٣٦.

(٢١) نصر الله حكمت، زندگی و انديشه حكمی ابو نصر فارابي (أبو نصر الفارابي: حياته وفكره الفلسفيّ) (طهران: نشر الهام، ١٣٨٦هـ.ش.)، الصفحة ٣٢٠.

(٢٢) فالترز، «فارابي»، تذييل ملحق، فارابي مؤسّس فلسفه اسلامی، مصدر سابق، الصفحة ٧٧.

ويرى فوزي النجّار أنّ اتّخاذ مفاهيم الديانة في الفلسفة هو الجواب الذي قدّمه الفارابي على أفكار المسلمين المتطرّفة، كما طرح الدين لهداية عامّة الناس من أجل الفائدة العمليّة[٢٣].

ويعتبر ناظر زاده أنّنا سنجد رأيين مختلفين في آثاره فيما يتعلّق بالنسبة بين الفلسفة والدين، وذلك حسب الكتاب الذي نتّخذه مقياسًا من كتب الفارابي. فهو يرى أنّنا إذا اكتفينا بتعريف النبوّة حسب كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**، فإنّا سنجد أنّ مرتبة النبيّ أدنى من مرتبة الفيلسوف، ذلك أنّ قوّة الفيلسوف الناطقة مفيضة للعقل الفعّال وأسمى من القوّة المتخيّلة من حيث المراتب المعرفيّة، ولكنّنا إذا راجعنا كتاب **فصول المدنيّ** للفارابي - واعتبرناه آخر أعماله - فإنّ علينا أن نعيد النظر في استنتاجنا الأوّليّ، فالعقل الفعّال يوحي، استنادًا إلى هذا الكتاب، إلى قوّتي نفس النبيّ كلتيهما، والنبيّ منذر في نفس الوقت الذي يكون فيه متعقّلًا وحكيمًا. ومع كلّ ذلك، فإنّه يرى

> أنّ من غير الممكن في نفس الوقت أن نكتم أنّ الفارابي، ولأنّه كان يرى بعض الإشكالات في قوّة التخيّل وأنّ القوّة المذكورة هي موضع هبوط الإلهامات الدينيّة، فإنّ هنالك مشكلات في موقفه من الدين[٢٤].

كما يرى الأردكاني أنّ رأي الفارابي في هذا المجال لا يخلو من الإشكال والغموض[٢٥]، وهو يبيّن هذا الغموض قائلًا:

> رغم أنّه يبدو من مضمون كلام الفارابي في **تحصيل السعادة**، وفي البعض الآخر من آثاره، أنّه اعتبر الفلسفة مقدّمةً من حيث الرتبة على الديانة والملّة، فإنّه يصرّح في كتاب **الحروف** بأنّ تقدّم الفلسفة على الدين هو تقدّم زمانيّ. وبالطبع فإنّ هنالك مجالًا للتأمّل والبحث في هذا القول، ولعلّ قصده من الديانة الديانة المسيحيّة والدين الإسلاميّ. وعلى أيّ حال، فلأنّ كتاب **الحروف** للفارابي صريح في الدفاع عن الفلسفة، فإنّ من غير الممكن القول إنّه أصدر مثل هذا الحكم بناءً على الاعتبارات والمقتضيات، وبالطبع فقد اعتبر الفارابي، في هذا الكتاب نفسه، الديانة التي لا تقوم على الفلسفة الصحيحة فاسدةً، وربّما كان قصده من تأخير الدين بالنسبة إلى الفلسفة أنّ الفلسفة يجب أن تكون في البدء كي يتحقّق الدين، لأنّ الديانة مؤسّسة على الفلسفة[٢٦].

---

(٢٣) نقلًا عن: فرناز ناظر زاده كرماني، **اصول ومبادى فلسفه سياسى فارابي: شرح نظريه مدينه فاضله با تطبيق بر آراء افلاطون وارسطو** (مبادئ الفلسفة السياسيّة عند الفارابي: شرح نظريّة المدينة الفاضلة مقارنةً بآراء أفلاطون وأرسطو) (طهران: نشر جامعة الزهراء، ١٣٧٦هـ.ش.)، الصفحة ٥٦.

(٢٤) **أصول ومبادي فلسفة سياسي فارابي؛ شرح نظرية مدينة فاضلة با تطبيق بر آراء أفلاطون وأرسطو**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٧ و٥٨.

(٢٥) **فارابي مؤسس فلسفة إسلامي**، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ٧٧.

وبالطبع، فإنّ الأردكاني يزيل هذا الإبهام في آراء الفارابي بقوله إنّ «الدين الصحيح» و«الفلسفة الصحيحة» متلازمان من وجهة نظر الفارابي لأنّهما «كلاهما مظهر لأمر واحد في مرتبتَي العقل والتمثّل. والفلسفة واحدة لا أكثر وإنّ الاختلافات بين أهل الفلسفة ظاهريّة وجزئيّة». ويرى الأردكاني أنّ الفارابي لا يعتبر الفلسفة متضادّةً مع الديانة، وإذا ظهرت في موضع ما ضدّيّة واختلاف، فيمكن أن يكون أحدهما فاسدًا أو أن لا يعلم أهل الدين الذين يتعاملون مع المثالات أنّ الفلسفة هي الصورة العقليّة لتلك المثالات(٢٧). ويعتبر الأردكاني رأي الفارابي حول آراء أهل المدينة الفاضلة شاهدًا على ادّعائه هذا وهو أنّ الدين والفلسفة عند الفارابي متماثلان تمامًا في الأصل والأساس؛

> كان الفارابي يعتبر الفلسفة نفس آراء أهل المدينة الفاضلة وكان يرى أنّ رئيس المدينة يجب أن يكون فيلسوفًا يستقي علمه من مصدر الوحي. وفي الحقيقة، فإنّ الرئيس الفيلسوف لمدينة الفارابي الفاضلة نبيّ، والدين الصحيح في رأيه هو الفلسفة بعينها. وإذا قسّم الدين إلى جزئين، وهما الأصول والفروع، فإنّ الفلسفة تشتمل هي أيضًا على الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. والحكمة العمليّة مؤسّسة كفروع الدين على الأصول والحكمة النظريّة(٢٨).

أمّا الملّا عبد الرزاق اللاهيجي، فإنّه لا يجد أنّ إشكالًا كهذا (إشكال تفوّق الفيلسوف على النبيّ) قد يرد على كلام الفارابي إلّا إذا خرج الخيال عن طاعة العقل ولم يسلّم لأوامره وأحكامه وينقاد لها. ويرى اللاهيجي أنّ الوضع على هذا المنوال عند الكثير من الناس، وأنّ خيالهم لا يطيع عقلهم، إلّا أنّ الوضع ليس كذلك بالنسبة للأنبياء، وخاصة نبيّ الإسلام، فخيال النبيّ مطيع ومنقاد للعقل بشكل مستمرّ ولا يتخلّف أبدًا ولا يتمرّد على حكمه. ويرى اللاهيجي، بهذه المقدّمة، أنّ اتّصال العقل الفعّال عن طريق قوّة الخيال، إذا لم يكن أعلى وأسمى من الاتّصال العقلانيّ، فإنّه لا يمكن أن يكون أقلّ منه بأيّ شكل من الأشكال، لأنّ الشخص الذي يتّصل بالعقل الفعّال عن طريق الخيال سيكون محيطًا ومتمكّنًا من وقائع الأمور وجزئيّاتها، سواء الماضية أم القادمة، فضلًا عن إحاطته وتمكّنه من الكلّيات والأمور المعقولة(٢٩). كما يعتبر الديناني رأي الفارابي حول النبيّ - الذي طرحه في الجواب على معارضة اثنين من العلماء البارزين، وهما زكريّا الرازي وابن إسحاق الراوندي، لأصل النبوّة والرسالة - تفسيرًا للنبوّة واستدلالًا عليها من وجهة نظر فلسفيّة، وأنّه سعى بذلك لأن يجيب على إشكالات ابن الراوندي وزكريّا الرازي وشبهاتهما على الدين(٣٠).

---

(٢٧) فارابي فيلسوف فرهنگ، مصدر سابق، الصفحة ١٢٠.

(٢٨) **فارابي مؤسس فلسفة إسلامي**، مصدر سابق، الصفحة ٦.

(٢٩) انظر، غلام حسين إبراهيمي ديناني، **دفتر عقل وآيت عشق (دفتر العقل وآية الحبّ)** (طهران، طرح نو، ١٩٨٠)، المجلّد ١، الصفحتان ١٣٨ و١٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٩ و١٤٠.

واعتبر كلّ من هنري كوربن ونصر الله حكمت «نظريّة الخيال» من الإبداعات الخاصّة بالفارابي، وذات أهمّيّة خاصّة. فيرى كوربن أنّ الفارابي تابع «نظريّة النبوّة» من خلال إيلاء «نظريّة الخيال» الاهتمام الكافي، حيث «تبيّن بعض المقوّمات الأساسيّة المشتركة مع فلسفة النبوّة في التشيّع»، ذلك لأنّ «الحكمة النبويّة للشيعة، أبدعت نظريّةً كاملةً في باب الخيال، من خلال إضفاء القيمة على المعرفة الخياليّة والعالميّة التي تُدرَك بواسطة الخيال». وبناءً على ذلك، لا يعتبر القول بأنّ الفارابي كان يرى أنّ الفيلسوف أفضل من النبيّ صحيحًا، بل يعتبره دالًا على عدم الالتفات إلى حقيقة الحكمة النبويّة[٣١]. كما يرى نصر الله حكمت - ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ للفارابي تعريفه الخاصّ للفلسفة، واعتبار تأكيده على «وحدة الفلسفة»، أي إنّها لا تكون مقبولةً ومشروعةً باعتبارها بيانًا للحقيقة إلّا إذا لم يكن هنالك أيّ اختلاف في الأصول الفلسفيّة بين الفلاسفة - أنّ نظريّة الخيال في مشروع الفارابي تفتح أمامنا أفق «العقلانيّة العرفانيّة»[٣٢].

إنّ مؤدّى الاكتفاء بعرض هذا الحدّ من آراء الفارابي حول مكانة القوّة المتخيّلة وعلاقتها بالقوّة الناطقة سيكون، حتمًا، تأكيد الإشكال الذي أخذه بعض شارحي الفارابي عليه - كابن الطفيل وفالترز وناظرزاده وآخرين - والذي يفترض لمكانة الفيلسوف عند الفارابي رتبةً أسمى من مكانة النبيّ. ولكنّ المهمّ أن نعلم أنّ الفارابي لم يكتف بهذا الحدّ، بل سترد على رأيه إيضاحات أخرى مزيلة للإبهام حول القوّة المتخيّلة ومكانتها.

وتدلّ دراسة آراء الفارابي حول القوّة المتخيّلة على أنّه رغم تأكيده في تعريفها على «حفظ المحسوسات بعد الغيبة عن الحسّ»، و«تركيب رسوم المحسوسات وتجزئتها»، إلّا أنّنا يمكن أن نتصوّر لهذه القوّة واجبًا وعملًا ثالثًا أيضًا، هو «قدرة المحاكاة» لكلّ من المحسوسات والمعقولات[٣٣]. ويتصوّر الفارابي للقوّة المتخيّلة وضعًا لا تستولي عليها فيه المحسوسات التي ترد عليها من الخارج، بحيث تشملها كلّها ولا تكون القوّة المتخيّلة في خدمة القوّة الناطقة كلّيًا. وفي هذه الحالة - حيث تقوى القوّة المتخيّلة وتتكامل إلى حدّ كبير - فإنّها تكتسب القدرة التي تقوم بواسطتها بأفعالها الخاصّة بها، أي إنّها تكتسب من العقل الفعّال بعض الأمور وتتخيّلها بواسطة المحاكيات التي هي من نوع المحسوسات المرئيّة[٣٤].

(٣١) تاريخ فلسفة إسلامي، مصدر سابق، الصفحات ٢٣٠ إلى ٢٣٣.

(٣٢) زندكي و انديشه حكمي ابو نصر فارابي، مصدر سابق، الصفحة ٣٢٢.

(٣٣) انديشه هاي أهل مدينة فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٤.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

وفضــلا عن ذلك، وكما أشار الأردكاني، فــإنّ الفارابي يتصوّر دورًا آخر للقوة المتخيّلة وهــو أنّ هــذه القوّة «الرابطــة» والمواصلة لقسمَي القــوّة الناطقة (النظريّــة والعمليّة) وهو مــا يــؤدي إلى أن «يكون العقــل الفعّال فعلًا في القــوّة المتخيّلة حيث يمنحهــا العقل الفعّال في بعضــ الأوقات معقولات يجــب أن تكتسب نظرًا من حيث الشــأن في القوّة الناطقة، ويمنحهــا في أوقــات أخرى جزئيّات محسوســة يجب أن تحصل من حيــث الشأن في القوّة الناطقة العمليّة»[٣٥]، ولكن، ولأنّ القوّة المتخيّلة لا تتمتّع بالصلاحيّة والاستعداد لأن تتلقّى المعقــولات بصورتها المعقولــة، فإنّها تصوّرهــا وتحكيها بواسطة نفس الأشيــاء التي تصوّر المحسوسات[٣٦]. ومع ذلك،

فــإنّ [القوّة المتخيّلــة] تلقّى أحيانًــا الجزئيّات عــن طريق أنّها تتخيّلهــا بعينهــا وأحيانًا بواسطة محسوســات أخــرى كانت محاكيةً لها، وهو نفــس الأمر فيما يتعلق بالقــوّة الناطقة العمليّة حيث تُخضعهــا للعمــل بواسطة قوّة الرؤيــة. وبناءً على ذلك، فإنّ قسمًا من تلــك الجزئيّات حاضر في الحال وقسمًا آخر يوجد في زمن المستقبل.

وبالطبــع، فإنّ الفارابي لا يعتبر التخيّل في هذا النوع من الأمور ممكنًا إلّا بعد أن يستنبط بواسطة القوّة الناطقة وعن طريق التفكّر والرويّة[٣٧].

وبناءً على ذلك، فإنّ

القوّة المتخيّلة يمكن أن تعبّر عن المعقولات التي تقع في نهاية الكمال، مثل السبب الأوّل والأشياء المفارقة للمادّة [العقول والنفوس المجرّدة] والسماويّات[،] وبالطبع فإنّها تقوم بمحاكاتها بواسطة أفضل المحسوسات وأكملها من قبيل الأشياء الحسنة المنظر، كما تقوم بمحاكاة المعقولات الناقصة بواسطة أدنى المحسوسات وأكثرها نقصانًا من قبيل الأشياء القبيحة المنظر[٣٨].

ولا يعتبر الفارابي كمال القوّة المتخيّلة إلّا

إذا تلقّــت في حــال اليقظة من ناحية العقل الفعّال الجزئيّات الحاضــرة أو القادمة أو المحسوسات المحاكيــة لها وكذلــك محاكيات المعقولات المفارقــة وسائر الموجودات الشريفــة في حال اليقظة وتراهــا. فتحصل لها نبــوّة بسبب المعقولات التي تلقّتها من ناحية العقــل الفعّال بالأمور الإلهيّة وهــذه المرتبة هي أكمل المراتب التي تبلغها القوّة المتخيّلة وأكمــل المراتب التي يمكن للإنسان أن يصل إليها بواسطة قوّته المتخيّلة[٣٩].

(٣٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٢.
(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٧.
(٣٧) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٣.
(٣٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤١.
(٣٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٨.

ويرى الفارابي أنّ من خصائص الرئيس الأوّل للمدينة أنّ قوّته المتخيّلة اكتسبت الكمال وبلغت نهاية كمالها الممكن، فتكون مستعدّةً لأن تتلقّى جزئيّات الأمور من العقل الفعّال في وقت اليقظة أو في وقت النوم؛

يجب أن يكون إنسانًا اجتاز مراحل الكمال واكتمل ودخل صورتَي العقل والمعقول بالفعل ومرتبتهما. وبطبيعة الحال فإنّ قوّته المتخيّلة اكتملت بالوجه الذي ذكرناه وبلغت نهاية كمالها الممكن وهذه القوّة فيه تكون بالطبع مهيّأةً لأن تتلقّى جزئيّات الأمور من العقل الفعّال في وقت اليقظة أو في وقت النوم بنفسها أو بواسطة محاكياتها [وتمثّل ما حاكته] وكذلك المعقولات، بواسطة ما حكته عنها وكانت المجسّدة لها، وتكامل عقله المنفعل الهيولانيّ بواسطة إدراك كلّ المعقولات حتّى لا يكون أيّ أمر من الأمور المعقولة خافيًا عليه ومجهولًا له[40].

ورغم أنّ الفارابي يعتبر في موضع آخر الفلسفة مقدَّمةً على الدين من حيث الزمان، إلّا أنّه يعتبر مصطلحات «واضع النواميس» و«الفيلسوف» و«الملك» و«الإمام» مترادفةً. ويعدّ تخيّل المبادئ العقليّة من قبل واضع النواميس من جنس «اليقينيّات» و«الفلسفة»؛

الفلسفة مقدَّمة على الدين من حيث الزمان، وواضع النواميس (الفيلسوف والملك والإمام) هو الشخص الذي يمتلك المعرفة بشروط المعقولات العمليّة والقدرة على استخراجها وإيجادها في الأمم والمدن. وألفاظ واضع النواميس والفيلسوف والملك مترادفة، وحتّى إذا تخيّل واضع النواميس المبادئ العقليّة فإنّ من غير الممكن إطلاق «المخيّلات» عليها بل هي يقينيّات وهي مخيّلات ومقنّعات اختراع واضع النواميس. كما أنّها ليست ملكةً في نفسه، بل فلسفة. إلّا أنّها تصبح ملكةً على إثر دراسة الآخرين وفي نفوس الآخرين[41].

وبناءً على ذلك، فإنّ بالإمكان التوافق مع الأردكاني في الاستنتاج من هذا القسم والإذعان إلى أنّ الفارابي كان يعتبر الفلسفة العلم الأعلى وباطن النواميس والصورة العقليّة والبرهانيّة لآراء أهل المدينة والملّة الفاضلة، ولكنّ

قصده [الفارابي] لم يكن أنّ الفيلسوف أفضل من النبيّ، لأنّ الرئيس الأوّل للمدينة الفاضلة هو النبيّ وواضع النواميس وهو الأقرب من الكلّ إلى الله تعالى، ثمّ إنّ القياس بين النبيّ والفيلسوف وتفضيل أحدهما على الآخر لا وجه له من وجهة نظر الفارابي الذي لم يكن يعتبر الفلسفة والنبوّة منفصلتَين عن بعضهما البعض.

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٧.

(٤١) أبو نصر محمّد الفارابي، تحصيل السعادة، الصفحات ٣٦ وما بعدها؛ نقلًا عن: فارابي فيلسوف فرهنگ، مصدر سابق، الصفحة ١٣١.

٣. نوع علاقة النبيّ والفيلسوف بالناس

والمحـور الثالــث لآراء الفارابي في مجال العلاقة بين الدين والفلسفــة يرتبط بنظرته إلى نوع علاقــة كلّ من النبيّ والفيلسوف بالناس. فالفارابــي يرى أنّ خصوصية أهل المدينة الفاضلة تكمــن في أن يعلمــوا «مبادئ الموجودات الأولى ومراتبها وسعــادة ورئاسة المدينة الفاضلة الأولى ومراتــب تلك الرئاســات والأفعال والأعمال المؤدّية إلى السعــادة» وأن «يعرفوا في الوهلــة الثانيــة الأفعال والأعمــال [...] التي تتحصّل من خلالها السعــادة، وأن لا يكتفوا بمعرفتها، بل يجب على أهل المدينة فيما يتعلّق بالعمل أن يعملوا بالجميع كلًّا وجزءًا». وهو يــرى أنّ هنالك طريقَين ممكنَين لمعرفة مبادئ الموجودات ومراتبها وكذلك معرفة السعادة، أحدهمــا عن طريق «التصوّر أو التعقّل»، والآخر عن طريق «التخيّل». ومعنى تصوّرهم أن يرســم جوهر الأمور وذاتها في الذهن كما هي موجودة، ومعنى تخيّلها أن تدخل خيالاتها والمثالات والأمــور المجسّدة للأشياء في قوّة الخيال. ومعاني الحقائــق وذواتها قابلة للتبديل والتغيــير، أمّا المحاكيــات والأمور التي يمكن أن تجسّدها، فإنّها مختلفة في قوّة الخيال؛ «قسم منها قريب من الأصل وآخر بعيد»[٤٢].

ويرى الفارابي أنّ «حكماء المدينة الفاضلة» هم وحدهم الذين يفهمون هذه الأمور عن طريق البرهان وينكشف لهم جوهر هذه الأمور وذاتها. والأشخاص الذين يأتون في الرتبة بعدهم يصلون إلى هذه الدرجة من الفهم والمعرفة لذات الأمور وجوهرها، ولكن فقط عبر الاستناد إلى علم الحكماء وبصيرتهم وعن طريق تصديق أقوالهم والثقة بهم. وأمّا بقية الناس، فإنّهــم يكتسبون المعرفة بواسطة المثــالات والمحكيّات المصوّرة لهذه الأمور والمبيّنة لها، أي عــن طريق التخيّــل[٤٣]. ويرى الفارابي أنّ معظم الناس لا يستطيعــون تعقّل وتصوّر جوهر الأمــور وذواتها بسبب العادة. وبناءً على ذلك، «يجب تجسيد مبادئ الموجودات ومراتبها وكذلــك العقل الفعّال والرئاسة الأولى وأخــيرًا كيفيّة كلّ هذه الأمور، في قوّة خيالهم، عن طرق إلقاء الأشياء التي تحاكي الحقائق وتمثّلها»[٤٤].

(٤٢) سياست مدنيّه، مصدر سابق، الصفحات ١٦٣ إلى ١٦٥.

(٤٣) انديشه هاي أهل مدينة فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٩.

(٤٤) سياست مدنيّه، مصدر سابق، الصفحات ١٦٣ إلى ١٦٥.

ويرى الفارابي، في موضع آخر،

أنّ فهم حقائق العالم وأموره إذا كان صعبًا على طائفة وأمّة كما هي الحقيقة، فإنّنا مضطرّون حينئذ إلى التوسّل بطرق أخرى لتفهيمهم وتعليمهم (غير الاستدلالات العقليّة) ألا وهي طرق المحاكاة الخياليّة: ذلك لأنّ من الواجب إظهار الحقائق لكلّ أمّة بالطرق التي تعهدها وتناسبها، والطرق التي تعرفها أكثر[45].

وفي هذا المجال، فإنّ أفراد المجتمع يجسّدون «السعادة» التي يطمحون إليها عن طريق التخيّل، لا عن طريق التعقّل والتصوّرات العقلانيّة، وهي تأخذ بمتخيّلاتها وتحيطها بالتكريم والاحترام[46]. ولأنّ هذه الأمور والحقائق يمكن تصوّرها وتمثيلها لكلّ أمّة ولأهالي كلّ مدينة بواسطة المحاكيات والمثالات، فإنّ الأمم تختلف في نوع «المعرفة»، «ولذلك قد تختلف الأمم الفاضلة والمدن الفاضلة وتختلف أممها أيضًا، إلّا أنّها كلّها تؤمن بسعادة وهدف واحد»[47]. وبالطبع، فلأنّ هنالك أحيانًا موضع اختلاف ونزاعًا في المحاكيات والمثالات، ولأنّ بعض الأشخاص قد يستغلّون مواضع الاختلاف والنزاع هذه ويبطلوا آراء أهل المدينة الفاضلة، فقد يحدث الاختلاف والنزاع بين عامّة الناس وتنحرف طوائف من الناس[48]. وهنا يبرز دور رئيس المدينة لأنّه هو الذي يمكنه من خلال معرفته بذات الأمور أن يبعد الآراء الباطلة عن أهل المدينة الفاضلة؛

إذا عُلمت وعُرفت هذه الأمور والحقائق المشتركة والعامّة بواسطة البرهان وبُرهنت، ففي هذه الحالة إنّه لا يكون هنالك مطلقًا موضع للخلاف والأقوال المتعنّتة لا بطريق المغالطة ولا عند الشخص الذي يعجز عن إدراكه على أثر سوء الفهم[49].

وفي هذا الصدد ينيط الفارابي استقرار المدينة باستقرار الرئيس الأوّل، ويرى

أنّه هو الباعث على تشكّل المدينة وأجزائها وتحصّلها كما أنّه سبب حصول الملكات الإراديّة لأجزائها وأفرادها. وإذا ما اختلّ عضو من أعضاء المدينة، فإنّه هو الذي يساعده على إزالة ذلك الاختلال[50].

(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ١٦٥ و١٦٦.
(٤٧) انديشه هاي أهل مدينة فاضله، مصدر سابق، الصفحة ٣١٠.
(٤٨) المصدر نفسه، الصفحة ٣١١.
(٤٩) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٠.
(٥٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦١.

وعلى هذا الأساس،

يجب أن تكون للسانه قدرة وقوّة بحيث يجسّم بشكل جيّد بواسطة قول ما يعلمه، كما يجب أن تكون له القدرة بحيث يرشد ويقود الناس على أكمل وجه إلى السعادة وإلى الأعمال التي يمكن من خلالها الوصول إلى السعادة(٥١).

وبالطبع، فعلى الرغم من أنّ الفارابي يستخدم الرئيس الأوّل وواضع النواميس كمعادل للنبيّ والفيلسوف، ولكن يبدو أنّه يرى اختلافًا بينهما أيضًا؛

وعلى هذا فإنّ الحكيم والفيلسوف والعاقل والمتعقّل كاملون بواسطة الفيوضات التي تفيض على كلّ منهم من العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، وهو نبيّ ومنذر بواسطة الفيوضات التي تفاض منه على قوّته المتخيّلة بشأن المستقبل ويجز عن الوقائع والأمور الجزئيّة الموجودة في الحال بواسطة الوجود الذي يفاض فيه الوجود الإلهيّ(٥٢).

ويمكن اعتبار الاختلاف بين الفيلسوف والنبيّ في فلسفة الفارابي ناجمًا عن أنّ النبيّ، وعلى الرغم من كونه يكتسب الفيوضات من العقل الفعّال كالفيلسوف، ولكنّه – ولكونه يتلقّاها بواسطة قوّته المتخيّلة – أعلم بجزئيّات الأمور. والأهمّ من ذلك أنّه يستطيع أن يحوّل، من خلال الاعتماد على قوّته المتخيّلة، ذات الأمور وجوهرها إلى المثال والمحاكاة، وينقلها بلغة الخطابة إلى عامّة أهالي المدينة الفاضلة الذين لا يستطيعون معرفة هذه الأمور عن طريق البرهان.

وبناءً على ذلك، فإنّ بإمكاننا أن نستنتج من هذا النوع من آراء الفارابي أنّ النبيّ يتولّى أيضًا واجب إرشاد عامّة الناس وهدايتهم، فضلًا عن أنّه يدرك جوهر الأمور وذاتها. ويستخدم النبيّ الخطابة من أجل ذلك لأنّ مخاطَبيه هم عامّة الناس، ولا يفهمون سوى لغة الخطابة، لا لغة البرهان. وبناءً على ذلك، وعلى حدّ قول الأردكاني، فإنّ

الفيلسوف ليس أفضل من النبيّ من حيث المكانة، كما استنبط البعض. وإذا كانت لغة الفيلسوف لغة البرهان ولغة النبيّ لغة الخطابة، فإنّ هذه الخطابة جاءت من منشأ البرهان، ويمكن بواسطتها تأديب عامّة الناس وتربيتهم وتعليمهم كلّ ما هو ضروري(٥٣).

---

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٠.

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٩.

(٥٣) فارابي فيلسوف فرهنگ، مصدر سابق، الصفحة ١٢١.

الاستنتاج

تمّت في هذه المقالة دراسة آراء الفارابي تحت ثلاثة محاور هي: ارتباط النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة؛ مسار ارتباط النبيّ والفيلسوف بعالم ما وراء الطبيعة؛ ونوع ارتباط النبيّ والفيلسوف بالناس. ومرّت الإشارة إلى أنّ الفارابي يعتبر النبيّ والفيلسوف شخصَين يرتبطان بالعقل الفعّال، إلّا أنّ مسار ارتباطهما بالعقل الفعّال مختلف. إذ في حين يرتبط الفيلسوف بالعقل الفعّال من مسار القوّة الناطقة، فإنّ ارتباط النبيّ بالعقل الفعّال يكون بواسطة قوّته المتخيّلة. ونظرًا إلى أنّ القوّة الناطقة عند الفارابي تتمتّع بمكانة أعلى من القوّة المتخيّلة بحيث إنّها تُعَدّ رئيسة القوى البشريّة الأخرى، ومن جملتها القوّة المتخيّلة - التي تتولّى في الغالب مسؤوليّة تركيب المحسوسات والمشاهدات وتفصيلها، ولا تقوم بالضرورة بهذا التركيب والتفصيل بشكل صحيح - فقد ورد على الفارابي إشكال مفاده أنّ للفيلسوف عنده مكانةً أسمى من النبيّ. وقد تمّ الإيضاح في الجواب على هذا الإشكال بأنّ الفارابي تصوّر للنبيّ قوّةً متخيّلةً «في غاية القوّة والكمال» بحيث يمكنها أن تتلقّى من العقل الفعّال بعض الأمور ويتخيّلها بواسطة المحاكيات من نوع المحسوسات. وبعبارة أخرى، إنّ العقل الفعّال قد يعطي للقوّة المتخيّلة معقولات يجب أن تحصّل من حيث الشأن نظرًا في القوّة الناطقة، وقد يعطي للقوّة المتخيّلة جزئيّات محسوسةً يجب أن تتحصّل من حيث الشأن في القوّة الناطقة العمليّة. ولكن، ولأنّ القوّة المتخيّلة ليس بإمكانها أن تتلقّى المعقولات كما هي معقولة، فإنّها تصوّرها وتحكيها بواسطة نفس تلك الأشياء التي تصوّر المحسوسات. وبعبارة أخرى، فإنّ القوّة المتخيّلة تصوّر وتمثّل المعقولات والنفوس المجرّدة والسماويّات بواسطة أفضل المحسوسات وأكملها، من قبيل الأشياء الحسنة المنظر، وتصوّر وتمثّل المعقولات الناقصة بواسطة أدنى المحسوسات وأكثرها نقصانًا، من قبيل الأشياء القبيحة المنظر.

وبناءً على ذلك، فإنّ بالإمكان اعتبار الاختلاف بين الفيلسوف والنبيّ ناجمًا عن أنّ النبيّ، وعلى الرغم من أنّه يتلقّى الفيوضات من العقل الفعّال كالفيلسوف، ولكن، ولأنّه يتلقّاها بواسطة قوّته المتخيّلة، فإنّه أعلم بجزئيّات الأمور. والأهمّ من ذلك أنّه بمقدوره أن يحوّل، بالاعتماد على قوّته المتخيّلة، ذات الأمور وجوهرها إلى مثال ومحاكاة، وينقلها بلغة الخطابة إلى عامّة أهل المدينة الذين ليس بمقدورهم أن يعرفوا هذه الأمور بواسطة البرهان.

وبعبارة أخرى، فإن النبيّ يتولّى مسؤوليّة إرشاد عامّة الناس وهدايتهم فضلًا عن أنّ عليه كالفيلسوف أن يتلقّى جوهر الأمور وذاتها من العقل الفعّال. ويستخدم النبيّ الخطابة في سبيل ذلك لأنّ مخاطَبيه، الذين هم عامّة الناس، لا يفهمون سوى لغة الخطابة لا لغة البرهان.

إبستمولوجيا الوحي عند العلّامة الطباطبائي

محمّد محمود مرتضى العاملي

لمّا كان للخلقة غاية، وهي العبادة، فإنّ الهداية، ولا بدّ، ملازمة للخلقة. ويرى العلّامة الطباطبائي أنّ الهدايتين، الفطريّة والعقليّة، لا تستغنيان عن الهداية النبويّة، أي الوحي. والوحي عنده شأن تكوينيّ، فهو مصون بالتالي عن أيّ تغيّر «ماهويّ» - نزولًا وتبليغًا - كما هي عادة كلّ شأن تكوينيّ. إلّا أنّ الوحي يظلّ، بنظر العلّامة، أمرًا معرفيًّا، فهو أداة معرفيّة حينًا، ونوع معرفيّ حينًا آخر. وإذا كانت كلّ معرفة متشكّلةً بحسب السياقات البشريّة فإنّ الوحي، بدوره، يتغيّر. إلّا أنّ العلّامة يسم هذا التغيّر بـ«المجازيّ»، إذ لا يطال مضمونَ الوحي بمقدار ما يطال صورته وشكله، ما يفسّر الاختلاف الذي نجده في الشرائع.

المفردات المفتاحيّة: الوحي؛ الهداية الفطريّة؛ الهداية العقليّة؛ الهداية النبويّة؛ المعرفة الوحيانيّة.

إنّ أيّ إنسان ينتسب إلى دين سماويّ، لا بدّ وأن يؤمن بالوحي، لأنّه يشكّل ركنًا أساسًا تُبنى عليه هذه الديانات. فبدون التسليم بظاهرة الوحي لا يمكننا الركون إلى أنّ ما جاء به الأنبياء هو من عند الله.

ومع ذلك، فإنّ العلماء المسلمين قد قاربوا قضيّة الوحي كلّ تبعًا لمبانيه الفكريّة، بين واقف عند ظاهر النصّ القرآنيّ، وبين فلاسفة ربطوا الوحي بالاتّصال بما يسمّى «العقل الفعّال»، أو «العقل المستفاد»، وهكذا.

سنسعى، هنا، إلى إلقاء نظرة على ظاهرة الوحي عند العلّامة الطباطبائي، الذي جمع بين العلوم العقليّة والدراسات القرآنيّة. وعلى أيّ حال، فإنّ السؤال الذي سنجيب عليه في بحثنا هذا هو: كيف عالج العلّامة الطباطبائي ظاهرة الوحي، وما هي نظريّته في هذه القضيّة؟

١. نقطة البداية

يمكن القول إنّ التأسيس للبحث ينطلق من خلق الإنسان. ومن هنا، ننطلق من قوله تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[١]. ومع ربط هذه الآية بقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، فإنّنا نكون قد حدّدنا نقطة البداية.

فالآية الأولى تشير بشكل واضح إلى أنّ الخلق لم يكن عبثًا. يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[٣].

إذًا، لا يعقل أن يُوجد الله فعلًا لا هدف له ولا غاية. أمّا ما هي هذه الغاية فتوضحه الآية الأخرى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. والآية واضحة الظهور في أنّ للخلقة غرضًا، وأنّ هذا الغرض، على حدّ تعبير العلّامة الطباطبائي، هو «العبادة بمعنى كونهم عابدين لله لا كونه معبودًا»[٤]. فالعبادة «غرض لخلقة الإنسان وكمال عائد إليه، هي وما يتبعها من الآثار»[٥]. وحقيقة العبادة «نصب العبد نفسه في مقام الذلّة والعبوديّة وتوجيه وجهة إلى مقام ربّه»[٦]، وفي النهاية لقاء ربّه؛ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٧].

ولـمّا كان لقاء الله والعودة إليه هي الغاية والمنتهى، كان لا بدّ من الاستعداد لهذه الرحلة حتّى لا يضلّ الإنسان طريقه. وأهمّ عوامل الاستعداد هي معرفة السبيل والطريق الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان كي يصل إلى مبتغاه؛ لأنّ من شأنه تعالى «أن يهدي كلّ شيء إلى ما يتمّ به خلقه، ومن تمام خلقه للإنسان أن يهتدي إلى كمال وجوده في الدنيا والآخرة»[٨].

ويربط صاحب **تفسير الميزان** هذه القضيّة بقوله تعالى ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[٩]، ليستفيد من الآية بأنّ «شأنه تعالى هو الإمداد بالعطاء: يمدّ كلّ من يحتاج إلى إمداده في طريق حياته ووجوده، ويعطيه ما يستحقّه»[١٠].

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.
(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.
(٣) سورة الدخان، الآية ٣٨.
(٤) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الطبعة ١ (دار الكتاب العربيّ، ٢٠٠٩)، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٣.
(٥) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٣.
(٦) المصدر نفسه، الجزء ١٨، الصفحة ٣٣٥.
(٧) سورة الانشقاق، الآية ٦.
(٨) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٠٨.
(٩) سورة الإسراء، الآية ٢٠.
(١٠) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٠٨.

وبناءً عليه، لا بدّ للإنسان من هدايات تلازمه وترافقه وترشده وتهديه.

٢. الهدايات الثلاث

٢. أ. الهداية الفطريّة

بالعودة إلى القرآن، نراه يطالعنا أنّ أوّل هداية أعطيت للإنسان هي الهداية الفطريّة. يقول الله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾[11]، فكلّ إنسان يولد على الفطرة، وهو مزوّد بالهداية الفطريّة. والهداية الفطريّة غير قابلة للتغيّر والتبدّل، والفطرة هي «بناء نوع من الفطر بمعنى الإيجاد والإبداع»[12]. وهذه الهداية لا تقتصر على الإنسان وحسب، بل تتعدّاه إلى كلّ الخليقة، وقد «هُديَ كلّ نوع من أنواع الخليقة إلى سعادته التي هي بغية حياته بفطرته، ونوع خلقته وجهّز في وجوده بما يناسب غايته من التجهيز، قال تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾»[13].

وعليه، فالإنسان «كسائر الأنواع المخلوقة مفطورة بفطرة تهديه إلى تتميم نواقصه ورفع حوائجه وتهتف بما ينفعه وما يضرّه في حياته».

أمّا ما هي فلسفة كون فطرة الإنسان واحدةً لا تتغيّر ولا تتبدّل، فهي، بنظر العلّامة الطباطبائي، لأنّ الإنسان الذي يعيش في هذه النشأة هو نوع واحد،

> لا يختلف ما ينفعه وما يضرّه بالنظر إلى هذه البنية المؤلّفة من روح وبدن. فما للإنسان من جهة أنّه إنسان إلّا سعادةً واحدةً وشقاءً واحدًا، فمن الضروريّ حينئذٍ أن يكون تجاه عمله سنّة واحدة ثابتة يهديه إليها هاد واحد ثابت[14]،

وهي الفطرة.

ويخلص من ذلك إلى القول: «إنّ للإنسان فطرةً خاصّةً تهديه إلى سنّة خاصّة في الحياة وسبيل معيّنة ذات غاية مشخّصة ليس له إلّا أن يسلكها»[15]. وهذه الهداية الفطريّة يطلق

(١١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(١٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٣) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٤) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

(١٥) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٥٤.

عليها العلّامة الطباطبائي تارةً الهداية التكوينيّة، وتارةً أخرى بالهداية العامّة الإلهيّة[١٦].

وهذه الهداية التكوينيّة أو

الهدايـة العامّة تطـال جميع الأنـواع التكوينيّة. ويختلـف الإنسان عن سائر الأنـواع الحيوانيّة والنباتيّـة وغيرها، ويفارقها، من حيث أنّه، لسعة حاجاته التكوينيّة وكثرة نواقصه الوجوديّة، غير قادر على تتميم هذه النواقص ورفع تلك الحوائج وحده.

بمعنـى «أنّ الواحـد من الإنسان لا تتمّ له حياته الإنسانيّـة وحده بل يحتاج إلى اجتماع منزل ثمّ اجتماع مدنيّ، يجتمع فيه مع غيره بالازدواج والتعاون والتعاضد»[١٧].

ولأنّ المدنيّـة ليسـت طبيعيّةً للإنسان «بمعنى أن ينبعث إليها مـن ناحية طبيعته الإنسانيّة ابتـداءً، بل له طبيعة مستخدمـة لغيره لنفع نفسه»[١٨]، فينتج عن ذلك أنّ الفطرة، في الوقت التـي هي هادية إلى الاجتماع المدنيّ الموصل لرفـع النقائص، فإنّها تسير بالإنسان أيضًا نحو الاختـلاف. ولا يخفـى أنّ هذه الفطرة غير قـادرة على رفع الاختـلاف، وعلى حدّ تعبير الطباطبائي، «وكيف يدفع شيء ما يجذب إليه نفسه»[١٩].

من هنا، لا بدّ له من هداية أخرى.

٢. ب. الهداية العقليّة

لـمّـا كانت الهداية الفطريّـة غير كافية للإنسان للوصول بـه إلى كمالاته وغاياته، كان لا بدّ مـن هداية أخرى تصل بـه إلى مقامات لا يصـل إليها بالفطرة وحدها، وهـذه الهداية هي الهداية العقليّة. إلّا أنّ هذه الهداية لا تصل بالإنسان أيضًا إلى كماله، وإنّما دورها في استفادة الإنسان منها كمعيار معرفيّ، أعني معيار تحديد صدق وكذب المعرفة البشريّة.

من هنا، يتحدّث العلّامة الطباطبائي عن معيارَين:

الأوّل: معيار صدق القضايا النظريّة (قاعدة امتناع اجتماع النقيضَين وارتفاعهما).

(١٦) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٤.

(١٧) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ١٦٥.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ١٠٨.

الثاني: معيار صدق القضايا العمليّة (قبح الظلم)[٢٠].

والخلاصة، أنّ الهداية العقليّة إنّما تهدي إلى ضرورة صلاح الاجتماع، وسعادة الإنسان، ووضع قوانين فيها مصلحة الناس وعمران الدنيا والآخرة[٢١]. إلّا أنّها غير قادرة على إيصال الإنسان إلى سعادته وكمالاته، ولا إراءة الطريق الموصول إلى ذلك.

٢. ج. الهداية النبويّة (الوحي)

لـمّا كانت لا الفطرة ولا الهداية العقليّة قادرةً على إراءة الطريق الموصل بالإنسان إلى كمالاته وسعادته، كان لا بدّ من هداية أخرى تقوم بهذا الدور، وهذه هي النبوّة التي تأتي بالشرائع السماويّة من عالم الغيب بواسطة الوحي، فترشد الإنسان الى الطريق الصحيح الذي ينبغي عليه سلوكه، للوصول إلى كمالاته وسعادته الحقيقيّة.

وميزة هذه الهداية أنّها لا تخطئ ولا تضلّ لأنّها من عالم الغيب[٢٢].

٣. تعريف الوحي

عرض العلّامة الطباطبائي تعريفًا للوحي وفقًا للآيات التي وردت فيها كلمة الوحي. ومن هنا تعدّدت التعريفات. فتارةً عرّفه بأنّه نوع من أنواع التكليم الإلهيّ قد يكون بواسطة، وقد يخلو من واسطة، وذلك عند تعرّضه لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[٢٣].

وتارةً أخرى عرّفه بغايته التي هي إنذار الناس «من طريق الإلقاء الإلهيّ وهو النبوّة. فالوحي: إلقاء إلهيّ لغرض النبوة والإنذار»[٢٤]. وذلك بمقتضى قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[٢٥]، فالتفرّق هو الذي اقتضى النبوّة والإنذار، وبالتالي الوحي[٢٦].

(٢٠) راجع، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٥؛ الجزء ١٩، الصفحة ٢٦٩.

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٢٦.

(٢٢) راجع، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ١٢٥ إلى ١٣٠؛ الجزء ١٦، الصفحات ١٦٤ إلى ١٦٦.

(٢٣) سورة الشورى، الآية ٥٠.

(٢٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحتان ٦٣ و ٦٤.

(٢٥) سورة الشورى، الآية ٧.

(٢٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ١٧.

وهـذا التفرّق والاختلاف، الـذي هو سبب لنزول الشريعة، هـو الاختلاف في شؤون الحياة، والتفرّق في أمور المعاش. وهو أمر، بحسب رأي العلّامة، «عائد إلى اختلاف طبائع الناس في مقاصدهم وهو الذريعة إلى نزول الوحي ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾»[27]، ليخلص بذلك إلى أنّ الوحي هـو هدف معرفيّ يتعلّـق بالأساس بالهداية الهادفة إلى إيصال الإنسان إلى غايته.

وثالثـةً، عرّفـه بأثره الـذي هو مفاده ومـا احتوى عليه، وهـو الدين الإلهـيّ والتعاليم السماويّة التي يجب على الناس اتخاذها سنّةً في الحياة وطريقةً مسلوكةً إلى سعادتهم[28].

وبالجملة، فإنّ الوحي عند صاحب **تفسير الميزان** هو نوع تعليم إلهيّ لنبيّه.

ويستدلّ، رحمه الله، من قوله تعالى ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[29] على أنّ المراد بالإنزال والتعليم هو نوعان من العلم:

١. الأوّل: التعليم بالوحي ونزول الروح الأمين على النبيّ.

٢. الثاني: التعليم بنوع الإلقاء في القلب والإلهام الخفيّ من غير إنزال الملك[30].

٤. المعرفة الوحيانيّة

طالمـا أنّ الوحـي هو نوع تعليم إلهيّ، فذلك يعني أنّه أداة معرفيّة، وهنا لا يمكن فصل نظريّة الطباطبائـي في الوحـي عن نظريّته في المعرفة بشكل عام. ومـن هنا سنجد أنّه تارةً ينظر إلى الوحـي كأداة معرفيّة إضافةً إلى الحسّ والعقل والقلـب[31]، وطورًا على أنّه نوع من أنواع المعرفة[32].

إلّا أنّ مـا يميّز هذه المعرفة هو مصدرها (عـالم الغيب) وإن كانت تتعلّق – من حيث أنّها تتنـزّل على النبيّ – من جهة القرب من البشر.

ومـن هذه الجهة تحديدًا، يعتـبر العلّامة أنّ المعرفة الوحيانيّة مشمولـة، بشكل أو بآخر،

(٢٧) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢٨) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحة ٢٤.

(٢٩) سورة النساء، الآية ١١٣.

(٣٠) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٣١) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٧٦.

(٣٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٥.

بالأحكام التي تحكم المعرفة. وبتعبير آخر، كما أنّ المعرفة بشكل عامّ تتقيّد ببعض المحدّدات المرتبطة بالظروف المكانيّة والزمانيّة، وأيضًا ببعض المحدّدات الاجتماعيّة، فكذلك الوحي. فما دام الوحي نوعًا من أنواع المعرفة، فهو تاليًا يتقيّد بتلك المحدّدات بشكل أو بآخر.

إنّ أدوات المعرفة هي: الحسّ، العقل، القلب، والوحي. كافّة أنواع المعرفة عند العلّامة، حتّى الحسّيّة منها، هي معرفة مجرّدة[٣٣]. ومن الأحكام التي تحكم المعرفة هي كونها قابلةً للتبدّل والتغيّر الماهويّ. ولكن هل التغيّر الماهويّ يشمل الوحي أيضًا؟

يجيب العلّامة بصحّة عدم شمول حكم التغيّر الماهويّ لكافّة أنواع المعرفة، لكنّها تقبل أنواعًا أخرى من التغيّر، وهو الذي يطلق عليه اسم التغيّر المجازيّ. وذلك من قبيل التغيّر الكمّيّ، والكيفيّ، والبطلان والصلاح[٣٤].

٥. ثبات المعرفة الوحيانيّة

وإنّما أطلق الطباطبائي على هذا النوع من التغيّر اسم المجازيّ، ليشير بذلك إلى أنّ التبدّل والتغيّر لا يطرأ على الوحي من حيث المضمون.

من هنا، فمضمون المعرفة الوحيانيّة مصون من التغيّر والتبدّل. ولا تأثير للمتغيّرات الجارية في عالم الطبيعة والمادّة والاجتماع على ماهيّة الوحي. أمّا عن سبب مصونيّة المعرفة الوحيانيّة من التبدل الماهويّ، فيرجعه العلّامة الطباطبائي إلى كون مصدر هذه المعرفة عالم الغيب. وبعبارة أخرى، لكون الوحي أمرًا تكوينيًّا من صنع الله، ولا شكّ أن لا مجال للخطإ في عالم التكوين[٣٥].

إنّ ما يجعل المعرفة عرضةً للتغيّر هو ارتباطها بالبدن، إلّا أنّ السيّد الطباطبائي يعتبر أنّ ذلك إنّما يتعلّق بالشعور الفكريّ الذي يتميّز بهذه الخصوصيّة. أمّا شعور النبوّة فإنّه ليس من قبيل الشعور الفكريّ.

ومن هنا، يجد العلّامة نفسه مضطرًّا للخوض في خصوصيّات المعرفة والعلم الحضوريّ، لأنّ الوحي عنده هو من سنخ هذا العلم. ولأنّه كذلك، فهو لا يقبل الخطأ حتّى عند الأفراد

(٣٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(٣٤) راجع، المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٣٠٧؛ الجزء ٤، الصفحة ١١٥؛ الجزء ٢، الصفحتان ١٧٠ و١٧١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٠.

العاديّين، فكيف بأفراد كُمّل من الناس (الأنبياء). ومن هنا، نفهم ثبات هذه المعرفة الوحيانيّة وعدم قابليّتها للتغيّر الماهويّ.

إذا كان الوحي لا يقبل التغيّر المضمونيّ، فأيّ نوع من أنواع التغيّر يقبل؟

إنّه يقبل التغيّر بلحاظ صورته وشكله، بحيث يأخذ أشكالًا مختلفةً، وهذا هو السبب في ظهور الشرائع. فالماهيّة الحقيقيّة للدين والوحي واحدة، ولكنّها عندما تتنزّل على الإنسان الزمانيّ-المكانيّ، تتقيّد بقيود، كاختلاف الناس والظروف الزمانيّة والمكانيّة، والتي تؤدي إلى اختلاف الشرائع. وبمعنًى آخر، إنّ اختلاف الاستعدادات الإنسانيّة والمصالح هو السبب في تنوّع الشرائع. وأمّا ظهور بعض النسخ في الشرائع، بل في شريعة واحدة، إنّما يعود لانقضاء أمد مصلحة الحكم المنسوخ وظهور مصلحة الحكم الناسخ(٣٦).

فالاختلاف، إذًا، هو كمّيّ-كيفيّ، إلّا أنّه، بحسب الحقيقة والماهيّة، ليس إلّا أمرًا واحدًا.

وعليه، فاختلاف الشرائع إنّما هو اختلاف بالكمال والنقص، والتفاضل بينهما بالدرجات، لا اختلاف على سبيل التضادّ والتنافي، ويجمعها أنّها جميعها صادرة عن مصدر واحد، وداعية إلى التسليم والطاعة لله سبحانه وتعالى(٣٧).

٦. العصمة

ما دام الوحي غير قابل للتغيّر والتبدّل الماهويّ لأنّه أمر تكوينيّ، ولأنّه صادر عن عالم الغيب، فهو إذًا معصوم نزولًا. إلّا أنّ الهدف من الوحي لا يتحقّق إذا لم يصل هذا المضمون كاملًا. ومن هنا، فإنّ مصونيّة الوحي نزولًا ليست كافيةً لعدم تعرّضه للتغيّر في طريق وصوله إلى الإنسان، فكان لزامًا أن يكون هذا الوحي مصونًا عن التغيّر تلقّيًا وتبليغًا. ومن هذه النقطة ينطلق العلّامة الطباطبائي ليثبت العصمة عند الأنبياء في تلقّي الوحي وفي تبليغه، بل وفي أمورهم الشخصيّة(٣٨).

وبعبارة أخرى، طالما أنّ الوحي غايته إيصال الإنسان إلى كمالاته، ولا يتحقّق ذلك

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٢.

(٣٧) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ١١٨ و١١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٩٧.

إلّا بوصــول هذا الوحي سليمًا مصونًا من أيّ تغـيّر وتبدّل، وذلك لا ينحصر فقط في نزول الوحــي على النبيّ، بل في وصــول مضمونه إلى الناس، جرى حكــم التكوين في الوصول إلى النـاس كجريــه في حكـم النزول على النبيّ. وبذلك يكون قــد وصل «فعل الوحي» إلى غايته.

ومعنى اعتبــار جريان حكـم التكوين على الوحي تلقّيًا وتبليغًــا، أنّه أصبح كالوحي من حيث نزوله، أي أمرًا تكوينيًّا غير قابل للتغيّر ومصونًا عن التبديل، لأنّه «فعل الله»[٣٩].

كلّ ذلــك يؤدّي إلى نتيجة مفادهــا عصمة حامل الوحي أو متلقّيــه. وبالتالي، فإنّ هذه المعارف صادقة دائمًا.

٧. خلاصات

وفي ختام البحث يمكن أن نلخّص حقيقة الوحي عند العلّامة الطباطبائي بأنّه:

١. نوع من أنواع المعرفة والتعليم الإلهيّ.

٢. نوع من أنواع المعرفة الحضوريّة حصرًا.

٣. يمتاز بالعصمة نزولًا، تلقّيًا، وتبليغًا.

٤. إنّه شعور رمزيّ.

٥. إنّه خارق للعادة.

٦. لا يُغلب.

٧. خفيّ عن الحواس.

٨. موصل للكمالات.

٩. رافع للاختلافات.

١٠. غير قابل للتغيّر الماهويّ.

١١. قابل للتغيير المجازيّ (الكمّيّ، الكيفيّ، زيادةً ونقصانًا).

(٣٩) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٠.

تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد

أحمد واعظي[1]

ترجمة حسين صفيّ الدين[2]

يرى نصر حامد أبو زيد أنّ الجمود في القراءة الدينيّة للنصّ ينسحب على المجتمع، ويردّ هذا الجمود في القراءة إلى (١) الفصل بين النصّ وبين ظروفه التاريخيّة والموضوعيّة التي لا يرى له فكاكًا عنها، و(٢) إلى إيلاء المحوريّة مقاصدَ المؤلّف دون القارئ، بالإضافة إلى (٣) القول بوجود متافيزيقيّ للنصّ سابق على وجوده التاريخيّ. ويتوسّل أبو زيد بالتمييز بين «المعنى»، أو الدلالة الأصليّة الكامنة في قراءة النصّ في نسيجه الاجتماعيّ وتكوّنه الثقافيّ الأوّل، وبين «المغزى» الكامن في قراءة النصّ على ضوء الواقع الراهن، ليرفض القراءة الموضوعيّة للنصّ، وليجعله رهنًا لزمن القراءة، وتأويلات القارئ. هنا، يُشكل على أبو زيد تفكيكه بين «المعنى» وقصد المؤلّف، وتكريسه العلاقة بين النصّ واللغة والثقافة على أنّها علاقة مباشرة وصلبة، بالإضافة إلى معارضته صريح ما يتقدّم به القرآن نفسه.

المفردات المفتاحيّة: القرآن الكريم؛ التأويل والتفسير؛ نصر حامد أبو زيد؛ إريك هرش؛ العلّامة الطباطبائي؛ تاريخانيّة النصّ؛ المعنى والمغزى.

تتلخّص رؤية نصر حامد أبو زيد **حول تاريخيّة القرآن** في الوصول إلى معرفة تاريخيّة وعلميّة بالنصوص الدينيّة، والذي يستلزم بدوره البحث عن ماهيّة القرآن وطبيعته بوصفه نصًّا لغويًّا، ومتنًا تاريخيًّا بشريًّا، والبحث عن هكذا معرفة يستلزم نزاعًا وجدالًا مع النظرة التقليديّة (التوجّه الأيديولوجيّ) السائدة والرائجة في قراءة علوم القرآن وعلوم الحديث، والتي بدورها تستلزم أيضًا إعادة بلورة، وصياغة قراءة جديدة باحثة لـ«علوم القرآن»، والتي سيتقرّر في نهايتها أنّ مفهوم النصّ الدينيّ لا بدّ أن يُبنى على القول بتاريخيّة هذا المحصول الثقافيّ.

(١) رئيس دفتر تبليغات (مكتب الإعلام الإسلاميّ للحوزات العلميّة في قم، إيران).

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

من وجهة نظر أبو زيد، فإنّ جهود المتقدّمين، أمثال الزركشي (٧٩٤هـ) في كتابه **البرهان في علوم القرآن**، وكذلك السيوطي (٩١١هـ) في **الإتقان في علوم القرآن**، كان سعيًا من أجل الحفاظ على الذاكرة الحضاريّة للأمّة وعلى ثقافتها وفكرها في مواجهة التحدّيات.

إنّ كلّ هذه الجهود، بالرغم من أهمّيّتها، كانت تنطلق من تصوّر دينيّ خاصّ للنصّ، أسهم في صياغته الفكر الرجعيّ في تيّار الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وهذا التصوّر أقلّ ما يقال فيه إنّه تصوّر يعزل النصّ عن سياق ظروفه الموضوعيّة التاريخيّة، ويستبعد **القرآن** كنتيجة عن طبيعته الأصليّة بوصفه نصًّا لغويًّا ومحصولًا ثقافيًّا وتاريخيًّا، ويحوّله إلى أمر مقدّس وروحانيّ غير بشريّ[٣].

من وجهة نظر أبو زيد، فإنّ خطاب التنوير الدينيّ من الليبراليّين المجدّدين في العالم الإسلاميّ لم يستطع أن يتجاوز أو يكسر قيود أصحاب الخطاب التقليديّ الدينيّ، ولم يستطع أن يفتح أفقًا جديدًا في عالم المعرفة الدينيّة يتجلّى فيه الوعي العلميّ والتاريخيّ للنصوص الدينيّة. ويرجع سبب ذلك إلى عدم التوجّه إلى البعد التاريخيّ للقرآن، أو إلى إغفال البعد البشريّ والثقافيّ لهذا الكتاب. ومن أجل الخروج من هذا المأزق، والوصول إلى الوعي العلميّ والتاريخيّ للنصوص الدينيّة، لا بدّ من الوقوف بوجه الرأي القائل إنّ الله هو الملقي والمتكلّم للنصوص الدينيّة، وإنّ هذا النصّ متلبّس بلباس القداسة وبثوب الميتافيزيقا، والتأكيد على الرأي المقابل القائل إنّ لهذا النصّ بعدًا تاريخيًّا وبشريًّا وثقافيًّا، ويجب أن نتوجّه إلى الواقع التاريخيّ والاجتماعيّ والثقافيّ عند استنطاق مفهومه[٤].

فمن وجهة نظر أبو زيد، فإنّ النصّ القرآنيّ في حقيقته وجوهره منتَج ثقافيّ، والمقصود بذلك، أنّه تشكّل في سياق ثقافيّ واجتماعيّ خلال فترة تربو عن العشرين عامًا، وأيّ محاولة لإعطاء هذا النصّ وجودًا مقدّسًا متافيزيقيًّا سابقًا عليه هو محاولة لطمس الوجه الثقافيّ والتاريخيّ له، وبالتالي، إغلاق الباب أمام أيّ إمكانيّة للفهم العلميّ لظاهرة النصّ. وبعبارة أخرى، إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى إلى الرسول، صلّى الله عليه وآله وسلّم، بالقرآن اختار النظام اللغويّ الخاصّ بالمتلقّي الأوّل، وليس اختيار اللغة مجرّد اختيار لوعاء فارغ من أيّ مضمون، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الدينيّ المعاصر (التقليديّ)، وذلك لأنّ اللغة أهمّ أدوات الجماعة في إدراك العالم والنظام الحاكم فيه، بناءً على ذلك، لا يمكن الحديث

(٣) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، الطبعة ٢ (بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٤)، الصفحات ١٠ إلى ١٢.

(٤) نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الدينيّ** (سينا للنشر، ١٩٩٤)، الصفحات ١٨٨ إلى ١٩٠.

عـن لغة مفارقة للبيئة الثقافيّة وللواقع الاجتماعيّ، وبالتالي لا يمكن الحديث عن نصّ مفارق للثقافة والواقع طالما أنّ هذا النصّ داخل في إطار النظام اللغويّ للثقافة. إنّ كون منشإ النصّ إلهيًّا وحيانيًّا لا ينفي واقعيّته ومحتواه التاريخيّ، ولا ينفي انتماءه إلى ثقافة البشر، أو إلى واقع اجتماعيّ وتاريخيّ خاصّ. بل أكثر من ذلك، فإنّ المرسل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعًا للدرس العلميّ، ولأنّه كذلك، فمن الطبيعيّ أن يكون المدخل العلميّ لدراسة النصّ القرآنيّ مدخل الواقع والثقافة، الواقع الذي ينْظّم حركة البشر المحاطين بالنصّ، وينظم المستقبِل الأوّل للنصّ، وهو الرسول، والثقافة التي تتجسّد في اللغة. بهذا المعنى، يكون البدء في دراسة النصّ بالثقافة والواقع بمثابة البدء بالحقائق الإمبريقيّة، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علميّ لظاهرة النصّ[٥].

إنّ تأكيد أبو زيد على البعد التاريخيّ للنصوص الدينيّة، ومؤاخذاته أصحاب المنطق الدينيّ التقليديّ، واتّهامهم بإغفال البعد التاريخيّ للوحي، قائمٌ على تفسير خاصّ للبعد التاريخيّ، إذ من الواضح أنّ أصحاب المنطق الدينيّ التقليديّ الرائج لا يغفلون البعد التاريخيّ للنصّ الدينيّ، فنراهم يأخذون في تفسيرهم للقرآن، وفي استنباط أحكام الفقه، بأسباب النزول، ويبحثون في الواقع التاريخيّ لنزول الآيات والسور، كذلك يبحثون في الناسخ والمنسوخ، وفي ارتباط تغيّر الأحكام بتغيّر الظروف والشروط التاريخيّة (دور الزمان والمكان في الاجتهاد). إذًا، فإنّ مقصود أبو زيد من البعد التاريخيّ للنصوص الدينيّة يعني أنّ مضمون ومفهوم عبارات وخطاب النصوص الدينيّة يرتبط بالتطوّر التاريخيّ للّغات المستعملة في الوحي، والتي امتزجت أيضًا بالوقائع الخارجيّة وبالعناصر الثقافيّة لعصر نزول الوحي[٦].

على هذا الأساس، فإنّ المقصود من إيجاد رؤية تاريخيّة علميّة للنصوص الدينيّة هو أبعد من البحث عن الحقائق التاريخيّة والحوادث والاتّفاقات التي وقعت في عصر نزول الوحي، فهذا يدخل في مباحث علم التاريخ. مقصود أبو زيد من هكذا رؤية هو الاعتماد على المعطيات المعرفيّة التي قدّمتها فلسفة اللغات، وبالأخصّ التي تناولت منها دراسة النصوص الدينيّة[٧].

إنّ الاعتقاد بتاريخيّة النصوص الدينيّة كما يقدّمها أبو زيد يترتّب عليه من الثمرات والنتائج جعل قراءته وفهمه للنصّ الدينيّ، بل تكوين معرفته الدينيّة، متمايزًا بشكل أساسيّ عن الرؤية التقليديّة الرائجة، وسوف نتناول أهمّ هذه النتائج والثمرات.

(٥) **مفهوم النصّ**، مصدر سابق، الصفحة ٢٤.

(٦) **نقد الخطاب الدينيّ**، مصدر سابق، الصفحتان ٨٢ و٨٣.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٩.

١. ضرورة التمايز والفصل بين الدلالة الأصليّة (المعنى) وبين المغزى

يعتقـد أبو زيـد أنّ ارتباط النصوص بالواقـع الاجتماعيّ يوجب علينا، أثنـاء مطالعتنا لهذه النصوص الدينيّـة والتراثيّة، التمييز بين زاويتَين مترابطتَين. الناحيـة الأولى لها علاقة بدرك وفهم الدلالة الأصليّة والتي تعتبر من سنخ الفهم التاريخيّ بمعنى القراءة التاريخيّة الاجتماعيّة. ولكـي نصل إلى هـذه القراءة ينبغي أن نقرأ النصوص الدينيّـة في خضمّ النسيج الاجتماعيّ والتكوّن الثقافيّ، وضمن بيئة تاريخيّة ولغويّة حاكمة على عصر وجود النصّ.

أمّـا الناحية الأُخـرى فترتبط بفهـم النصوص من خـلال الواقع الثقـافيّ والاجتماعيّ المعاصـر، بمعنى إعادة قـراءة النصوص لا على أساس الواقع الأصلـيّ في عصر نزول النصّ، وإنّما على ضوء الواقع الاجتماعيّ المستجدّ[٨].

يصرّح أبو زيد بأنّ التمايز قائم بين المعنى الذي يشكّل الدلالة الأصليّة في القراءة الأولى، وبين الفحوى أو المضمون في القراءة الثانية. وهذا التمايز اقتبسه أبو زيد من إريك هرش في تفكيكه بين المعنى اللفظيّ verbal meaning وبين المغزى significance.

يقول أبو زيد:

> هنـا نميّز بـين المعنى والمغزى (المضمون، الفحوى) في حقل دلالـة النصوص بشكل عامّ. فالمعنى يمثّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكلها، والوصول إليه يتمّ من خلال التحليل الدقيـق للنصوص في سيـاق لغويّ داخليّ، وفي السياق الثقـافيّ والاجتماعيّ الخارجيّ، والذي فهمه المتلقّي الأوّل للنصّ. أمّا المغزى، وإن كان لا ينفكّ عن المعنى، بل يلامسه وينطلق منه، فإنّه ذو طابع معاصر، فهو محصّلة لقراءة عصر غير عصر النصّ[٩].

٢. الدلالة المتحرّكة للنصـوص وعدم الجمود والوقوف على معنًى ثابت للنصّ

حسبما يعتقد أبو زيد، فإنّ المتون الدينيّة ليست سوى نصوص لغويّة؛ بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافيّـة خاصّة ومحدّدة، ويتمّ إنتاجها على أساس قوانين تلك الثقافة، والتي تعدُّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ. ولا يعني ذلك، طبعًا، أنّ النصوص الدينيّة تفقد فعاليّتها الخاصّة الناشئة عن

(٨) المصدر نفسه، الصفحة ١١٤.

(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٧.

خصوصيّة بنائها اللغويّ والثقافيّ، وإنّما تبدع شفرتها الخاصّة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلاليّ الأصليّ من جديد. يتبع أبو زيد، في هذا التحليل، عالم اللغة دي سوسير عندما فرّق بين اللغة والكلام، وطبّق ذلك في توضيح الفارق بين البناء اللغويّ للنصوص وبين النظام اللغويّ الثقافيّ الذي ينتجها. فاللغة هي النظام الدلاليّ للجماعة في كلّيّته وشموليّته وتعدّد مستوياته، وهو المخزون الذي تلجأ إليه الجماعة في صياغة «الكلام»، وإذا كان الكلام هو الكاشف عن بنية النظام اللغويّ الكلّيّ، فمعنى ذلك أنّ العلاقة بين الكلام واللغة هي علاقة جدليّة، فالنصوص الدينيّة ترتبط من ناحية بالواقع الثقافيّ والنظام اللغويّ، ومن ناحية أخرى تتأثّر بهذا الواقع، وتُقاس أصالة النصوص وإبداعيّتها بما تحدثه من تطوّر في النظام اللغويّ، وما تحقّقه نتيجةً لذلك من تطوّر في الثقافة والواقع معًا. فهناك منطقة تماسّ بين جهتَين، هذه المنطقة هي التي تمكّن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافيّة في مرحلة إنتاج النصوص، وهي المنطقة المترعة بالدلالات الجديدة المشيرة إلى الواقع والتاريخ(١٠).

يقول أبو زيد:

> وليس معنى القول بتاريخيّة الدلالة تثبيت المعنى الدينيّ عند مرحلة تشكّل النصوص، ذلك أنّ اللغة، الإطار المرجعيّ للتفسير والتأويل، ليست ساكنةً ثابتةً، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من ناحية أنّها تمثّل «الكلام» في النموذج السوسيريّ، فإنّ تطوّر اللغة يعود ليحرّك النصوص وينقلها، في الغالب، من الحقيقة إلى المجاز(١١).

يعتقد أبو زيد أنّ تأويل النصّ يعتمد على بنية النصّ الدلاليّة، وعلى السياق الخارجيّ المحدّد لدلالته، ولا يعتمد على التلوين من الخارج، وتحميل النصّ دلالات أيديولوجيّةً لحسابات نفعيّة، فالاعتقاد بثبات دلالة النصّ الدينيّ، وعدم التحوّل الدلاليّ تبعًا لتغيّر الميادين الثقافيّة والاجتماعيّة، أو التطوّر الحاصل في معطيات الفلسفات الألسنيّة، هو تأويل مفروض من خارج النصّ، ولا يخفى أنّ لهذا الموقف الأيديولوجيّ تجاه الخطاب الدينيّ موقفًا نفعيًّا يلغي دور اللغة الخلّاقيّ والإبداعيّ الحاكي للواقع في قراءة النصّ الدينيّ(١٢).

---

(١٠) المصدر نفسه، الصفحتان ١٩٣ و١٩٤.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٨.

(١٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٧ و٢٠٨.

٣. استحالة القراءة الموضوعيّة للنصّ

يتّجه تفسير أبو زيد نوعًا ما إلى محوريّة القارئ للنصّ، فهو من ناحية يصرّح بأنّه يوافق الرأي القائل إنّه ليس هناك من قراءة موضوعيّة للنصّ في القراءات والتفسيرات المعاصرة، لأنّ القراءة عنده تخضع لنيّة القارئ ومعتقده ولبيئته المعرفيّة التي يحيا فيها، والمتأثّرة بالزمان والمكان، وليس أبدًا لقصد المؤلّف. ومن ناحية أخرى يرفض أبو زيد التأويل الأيديولوجيّ ومنهجه في دراسة النصّ، ويعتبره نوعًا من التلوين لا التأويل، ويحاول أن يفرّق بين التأويل أو التفسير المقبول، وبين التفسير والتأويل المذموم حسب التقسيم التقليديّ الرائج، وعندما ينفي أبو زيد إمكان أيّ تفسير وتأويل موضوعيّ للنصّ، فلا يعني ذلك فتح الباب أمام أيّ تأويل نفعيّ أيديولوجيّ له(١٣).

يقصد أبو زيد من قراءة النصّ بالمغزى (فحوى النصّ) الوصول إلى قراءة عصريّة تستجيب لمتطلّبات اللغة والثقافة المتأثّرتَين بزمان المتلقّي، وتقف سدًّا منيعًا أمام أيّ استغلال أيديولوجيّ مفروض من خارج دلالة النصّ. ويتمّ ذلك من خلال الأخذ بالمعنى الأصليّ للنصّ، ومقايسة ذلك مع المدلول الأوّليّ له.

من وجهة نظر أبو زيد، فإنّ الهدف من قراءة النصّ هو الوصول إلى المغزى، فحوى ومفاد النصّ، والذي هو معنًى عصريّ يتلاءم مع ما تتطلّبه لغة زمان المتلقّي وثقافته. هذا الهدف لا ينبغي أن يحمل معه أيّ تفسير أيديولوجيّ للنصّ. ويجب أن يتشكّل هذا الفحوى من خلال التوجّه إلى المعنى الأصليّ والمعنى الماضي للنصّ. أمّا وجود دلالة ثابتة فمن شأنه أن يعيق ظهور أيّ قراءة جديدة وأن يمنع أيّ تأويل خلّاق للنصّ.

يعتقد أبو زيد أنّنا نستطيع أن نميّز ونفصل بين شاخصَين؛ الإشارات الموجودة في النصّ، وهي حصيلة المعنى، والإشارات الأخرى المتحصّلة من فحوى النصّ ومغزاه. يساهم هذان الشاخصان في التأسيس لفهم جديد للنصّ وكأنّ النصّ له مرتبتان من الدلالة، والمعنى الأخير له هو حصيلة التركيب بين هذَين النمطَين من الدلالة. المرتبة الأولى، هي المعنى التاريخيّ والأصليّ للنصّ، وهو المعنى الظاهريّ له، والمرتبة الأخرى أعمق من الفهم الأوّليّ والذي يتشكّل - كما مرّ - من فحوى النصّ ومغزاه. وهذا اعتراف من أبو زيد بأنّ دلالة النصّ لا تنحصر في نظام الدلالة الذي تحدّد مسبقًا من خلال الحوادث الزمانيّة والتاريخيّة والبيئة

(١٣) المصدر نفسه، الصفحتان ١١٣ و١١٤.

الثقافيّة والاجتماعيّة لزمن الصدور، ولزومًا، سينفتح على آفاق مستقبليّة يتوجّه النصّ فيها إلى مخاطَبين جُدد في عصور جديدة. تتشكّل عندها القراءة الإبداعيّة للنصّ على أساس كشف المحدّدات التي ترسم دائمًا تأويل النصّ تبعًا للبيئة الثقافيّة واللغة المستعملة[١٤].

إنّ دفاع أبو زيد عن عدم إمكانيّة الحصول على أيّ تفسير وتأويل محايد للنصّ ينبع من المبنى المعرفيّ القائل إنّ فهم النصوص متأثّر إلى حدٍّ كبير بتموضع الإنسان داخل بيئته الثقافيّة والاجتماعيّة، فإذا أمعنّا النظر من الناحية الأنطولوجيّة لوجدنا أنّ النصوص والمتون الدينيّة محكومة للأحداث التاريخيّة ولواقع اللغة، وكذلك للواقع الاجتماعيّ والثقافيّ في عصر صدور وحدوث النصّ، وإذا نظرنا من الزاوية الإبستمولوجيّة لوجدنا أنّ تشكّل الوعي بالنصّ محكوم أيضًا لتلك الوقائع المذكورة.

يقيم أبو زيد ثنائيّةً متقابلةً بين النظرة غير التاريخيّة للنصّ وبين نظرته التاريخيّة له والتي يدافع عنها، حيث يقول:

> إذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة انطلاقة، فإنّنا نجعل المتلقّي - الإنسان - بكلّ ما يحيط به من واقع اجتماعيّ تاريخيّ، هو نقطة البدء والمعاد. إنّ معضلة الفكر الدينيّ أنّه يبدأ من تصوّرات عقائديّة مذهبيّة عن الطبيعة الإلهيّة، والطبيعة الإنسانيّة، وعلاقة كلّ منهما بالأخرى، ثمّ يتناول النصوص الدينيّة جاعلًا إيّاها تنطق بتلك التصوّرات والعقائد، وبعبارة أخرى، نجد المعنى مفروضًا على النصوص من خارجها[١٥].

٤. إشكاليّة الاجتهاد القائم على تفوّق النصّ

إنّ المباني التي يصرّ عليها أبو زيد حول ماهية النصّ وارتباطه الوثيق بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، وكذلك تفكيكه بين المعنى والفحوى للنصّ وإصراره على لزوم تجاوز المعنى التاريخيّ للنصّ إلى المغزى والمعنى المتجدّد في زمن المتلقّي - وهو الهدف النهائيّ لعمليّة التأويل - يضع أبو زيد في تقابل مع مقولة الاجتهاد الرائج في المجاميع العلميّة لأهل السنّة.

يُسلّم أبو زيد أنّ أصحاب الخطاب الدينيّ التقليديّ يذهبون إلى إمكانيّة وقابليّة الفهم المتجدّد للنصّ تبعًا لشروط الزمان والمكان، وهو الاجتهاد التقليديّ، لكنّ هذا الاجتهاد لا

(١٤) المصدر نفسه، الصفحتان ١١٥ و١١٨.

(١٥) المصدر نفسه، الصفحتان ١٨٩ و١٩٠.

يتجاوز سطح الفهم الفقهيّ، إذ إنّ القائلين بهذا الاجتهاد يقصرونه على قسم من النصوص الدينيّــة التي تتضمّن الأحكام التشريعيّــة ويخالفون أيّ قول بالاجتهاد في الأمور الاعتقاديّة وفي القصص الدينيّة التي نطق بها النصّ الدينيّ[١٦].

المشكلــة الأخــرى في الاجتهــاد عند أصحــاب الخطاب الدينــيّ أنّهــم لا يلتفتون إلى الواقــع التاريخــيّ الثقافيّ للنصّ، وإنّما بجمودهم علــى المعنى التاريخــيّ الأوّليّ والأصليّ للنصّ يحمّلون مجتمعاتهم تبعات الجمــود والرجعيّة. وبعبارة أخرى، يتحوّل كلّ من النصّ والواقــع إلى وقائع أسطوريّة، حيث لا تعود الثقافة واللغة والتحوّلات الاجتماعيّة مؤثّرةً في معنــى النصّ وتجدّده، وبالتالي سيخضع أصحاب الخطــاب الدينيّ والاجتهاد الرائج لسلطة النصّ[١٧].

٥. إسقاط قسم من النصوص الدينيّة ذات البعد التاريخيّ

إذا أخذنا بعين الاعتبار إمكان التأويل الخلّاق للنصّ الدينيّ، وسريان دلالة هذا النصّ وانفتاحه علــى الآفاق والأزمنة التي تتجاوز الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر حدوثه، أو عدم ذلك، فإنّ نصر حامد أبو زيد يعتقد أنّنا أمام ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينيّة: المستوى الأوّل، عبارة عن مستويات الدلالة التي ليست إلّا شواهد تاريخيّة لا تقبل التأويل المجازيّ أو غــيره؛ المستوى الثاني، مستوى الــدلالات القابلة للتأويل المجــازيّ؛ والمستوى الثالث، مستــوى الدلالات القابلــة للاتّســاع على أساس «المغزى» الذي يمكــن اكتشافه من السياق الثقافيّ الاجتماعيّ الذي تتحرّك فيه النصوص.

يعتقــد أبو زيد أنّ بعض الدلالات الجزئيّة التــي تتعلّق بالمستــوى الأوّل أسقطها تطوّر الواقــع الاجتماعــيّ التاريخيّ، وتحوّلت إلى مجــرّد شواهد دلاليّة تاريخيّة ليســ لها إلّا قيمة تاريخيّة تتحدّث عن ظرف تاريخيّ كانت فيه هذه الأفكار والأحكام.

وكمثال على الــدلالات التي أسقطها التطوّر التاريخيّ الأحــكام الخاصّة بين المسلمين وغــير المسلمين في أخذ الجزية من أهل الكتاب، أو الأحكام الخاصّة بالعبيد، فهذه الأحكام هي من قبيــل دلالات المستوى الأوّل للنصوص الدينيّة والتي، بسبب تغيير الشروط الثقافيّة

---

(١٦) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٣ و ٨٤.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحتان ٩٨ و ٩٩.

والاجتماعيّة التي كانت حاكمة على عصر حدوث النصّ، لا يمكن لنا تطبيقها في عالم اليوم. هذه الدلالات لا يمكن تأويلها مجازيًا ولا يمكن حتّى تحديد فحواها ومغزاها، وإنّما تحوّلت بالكامل إلى شواهد تاريخيّة على أنّه في زمان ما كان هناك أحكام بين المسلمين وغيرهم(١٨).

كذلك، يذكر أبو زيد كمصاديق على نصوص المستوى الأوّل، والتي يجب أن تعتبر من قبيل الشواهد التاريخيّة، النصوص الخاصّة بالسحر والحسد والجنّ والشياطين، فقد كانت هذه المفردات مرتبطةً – من وجهة نظره – ببنية ذهنيّة في مرحلة محدّدة تؤمن بها. وإذا ما كنّا ننطلق من حقيقة أنّ النصوص الدينيّة هي نصوص إنسانيّة بشريّة لغةً وثقافةً، فإنّ إنسانيّة النبيّ بكلّ نتائجها – من حيث كونه المتلقّي الأوّل للوحي – من الانتماء إلى عصر معيّن، وإلى ثقافة، وإلى واقع راج فيه السحر، لا يحتاج إلى إثبات، وما يقال عن السحر ينطبق على ظاهرة الحسد، وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرُّقى والتعاويذ، والمعتقدات التي من قبيل الإيمان بقوّة العين وسحر اللغة، فليس ورود هذه المفردات في النصّ الدينيّ دليلًا على وجودها الفعليّ الحقيقيّ، فهذا محض خطإ واشتباه، عند أبو زيد، لأنّ ذكرها يعني فقط وجودها في الثقافة التي كانت رائجةً كمفهوم ذهنيّ(١٩). والنتيجة عنده أنّ هذه المضامين ليس لها مكان ووجود في الثقافة البشريّة المعاصرة، بل تحوّلت إلى شواهد تاريخيّة انقضى زمان الاستفادة منها، ولا يمكن إعادة استنطاقها من جديد.

مناقشة رؤية نصر حامد أبو زيد ونقدها

إنّ رؤية أبو زيد حول تاريخيّة النصّ بصورة عامّة وتاريخيّة النصوص الدينيّة بصورة خاصّة كانت محلّ نقد وبحث من جهات متعدّدة نشير إلى أهمّ الإشكالات الواردة عليها.

١. إنّ حجر الزاوية في رؤية أبو زيد للنصوص الدينيّة اعتقاده أنّها نصوص تشكّل نتاجًا ثقافيًّا، ورغم منشئها الإلهيّ فإنّ لها بُعدًا بشريًّا متأثّرًا بالواقع التاريخيّ والاجتماعيّ لعصر نزول الوحي، ولأنّها كذلك، يجب أن تخضع للقراءة العلميّة التاريخيّة. وبالتالي، لا يمكن الجمود أو الوقوف على معنًى تاريخيّ خاصّ، وتسريته إلى بقيّة حقبات التاريخ. وحتّى نستطيع فعل ذلك لا بدّ من فتح باب التأويل المجازيّ ودرك فحوى هذه النصوص ومغزاها.

(١٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٢٠٣ و٢٠٤.

(١٩) المصدر نفسه، الصفحات ٢٠٥ إلى ٢٠٧.

إنّ أوّل خلل في هذه الرؤية هو اعتباره أنّ النصوص تشكّل نتاجًا ثقافيًّا. على الأقلّ، هناك تصوّران، إفراطيّ ومعتدل، في معنى هذا الاصطلاح المستعمل، ومقصود أبو زيد منه يقترب من المعنى الإفراطيّ.

إنّ كلّ الرؤى التي تعتبر أنّ العلقة ما بين اللفظ والمعنى هي علقة غير ذاتيّة، والتي تؤكّد على العامل الإنسانيّ في إيجاد هذه العلقة، سواء تمّ ذلك عن طريق الوضع التعيينيّ، أو عن طريق غلبة الاستعمال والوضع التعيُّنيّ، تفتح الباب على مصراعيه بوجه التأثير الثقافيّ والاجتماعيّ على مقولة اللغة، وتصبح كلّ الحاجات والعلاقات الإنسانيّة، وكذلك العلاقات الاقتصاديّة والثقافيّة وبقيّة العوامل الطبيعيّة، ذات تأثير كبير في غنى وفقر الاستعارات والتمثيلات اللغويّة وفي نحو استعمالها، سواء كان هذا التأثير إيجابيًّا أو سلبيًّا. وإذا ما لاحظنا حجم هذه الأسباب المؤثّرة بمرور الزمن، والذي امتدّ لقرون، سيصبح هذا التأثير واقعًا مشاهدًا في أيّ لغة كانت. وطبقًا لهذا التفصيل، يمكننا حينئذ أن نقول إنّ جميع التحوّلات التاريخيّة للّغة ما هي نتاج غير مباشر لتأثير الثقافة والاجتماعً الحاكم على مجتمع ما.

طبقًا للتصوّر المعتدل القائل بأنّ ارتباط النصّ بالتحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة ارتباط غير مباشر، وأنّ هذه التحوّلات تترك تأثيرًا واضحًا على اللغة، فإنّنا سنلمس بلا شكّ حضور هذه التحوّلات في النصّ، لأنّ أيّ مؤلّف، أو كاتب، يستفيد من اللغة كأداة ووسيلة لنقل أفكاره وإذا ما كانت لهذه اللغة حدود واقتضاءات ونمط خاصّ، فإنّ هذا التركيب سيترك آثاره بلا شكّ على النصّ.

التصوّر الإفراطيّ يدّعي أنّ تأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعيّة على النصوص يتمّ بشكل مباشر، بمعنى أنّ هذه النصوص ستكون مرآةً لتلك التحوّلات الحاصلة في زمان حدوث النصّ، ومنشئ النصّ يوافق عصره في المعتقدات والعلاقات الحاكمة في زمانه، بمعنى أنّ النصّ ليس سوى وليد ومحصول ثقافيّ لتلك المعتقدات والعلاقات. من طيّات كلام أبو زيد يتّضح أنّه يتبنّى هذه النظرة الإفراطيّة، فمثلًا يقول في بعض المواضع:

> بناءً على هذا، فإنّ الواقع هو الأصيل الذي لا يمكن إغفاله أبدًا، والنصوص تحكي الواقع، وتشكّلت من لغته وثقافته ومفاهيمه، وحيثما يتغيّر هذا الواقع نتيجة التفاعلات الإنسانيّة فإنّ دلالة النصوص سوف تتغيّر، لذا، فالواقع هو الأصل في النصّ أوّلًا وآخرًا[٢٠].

(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٩٨.

وفي موضع آخر يقول:

وإذا كانـت النصوص الدينيّة نصوصًا بشريّةً بحكم انتمائها للّغة والثقافة في فترة تاريخيّة محدّدة، هـي فترة تشكّلهـا وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخيّة، بمعنـى أنّ دلالاتها لا تنفكّ عن النظـام اللغـويّ الثقافيّ الذي تعدّ جـزءًا منه. ومن هذه الزاوية تمثّل اللغـة ومحيطها الثقافيّ مرجع التفسير والتأويل(٢١).

يُلاحظ في هـذه النظرة الإفراطيّة حجم تأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعيّة على النصّ، كما يلاحظ انتقال المحوريّة من المؤلّف والنصّ إلى الواقع الثقافيّ التاريخيّ، حيث يكون هو الأصل المؤثّر في دلالة النصّ، والنصّ تابعٌ لهذه التحوّلات الثقافيّة والاجتماعيّة، وبتعبير أبو زيد، فإنّ البداية والنهاية لأيّ نصّ هي الواقع.

المشكلة الثانية في هذه النظرة الإفراطيّة أنّها لم تعيّن ضابطةً وشاخصًا ومعيارًا لتأثير هذه العناصر التاريخيّة الثقافيّة على النصّ، فمثلًا يذكر أبو زيد نماذج من دخول مفاهيم وعناصر كالسحـر والربا والـرقّ والجنّ والشيطان في مفـردات **القرآن**، والتي تعكـس الجوّ الثقافيّ لزمان عصر نزول الوحي، مع العلم أنّ هناك عناصر كثيرةً كانت تشكّل البيئة الثقافيّة لم يذكر أبـو زيد أنّها داخلة في مفردات النصّ، فمثلًا مفـردات من قبيل الله، ربّ، عبادة وعبوديّة، كانـت من جملة المعتقدات والقيم عند الناس في عصر زمن النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم، وقد تحدّث **القرآن** عن حقيقة أنّ أهل الحجاز، ومن عاش في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، كانوا يعتقدون بالله، الخالق للسموات والأرض، ﴿وَلَئِنْ سَـأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّـمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله﴾(٢٢)، فهـم كانوا مشركين في الربوبيّة لا في الخالقيّة، فأصل مقتضى الربوبيّة في أنّ جميع أمور العالم المتعلّقة بالإنسان، حتّى سائر المخلوقات، وبالحياة والموت، كلّ ذلك كانـوا يعتقدون أنّه تحت قيّوميّة وربوبيّة الوجـود الإلهيّ، وإن كانوا يقولون بتكثّر الأرباب الذي يؤدّي إلى الشـرك في الربوبيّة، وينافي الاعتقاد بانحصارها في الباري تعالى، فهل بعد هذا يصحّ القول:

إنّ مضامـين مـن قبيل: مقولة الله بعنوان الإله الخالق ومقولـة الربوبيّة والمربوبيّة والتي ذكرت في **القـرآن** ناشئـة من انعكاس ثقافة عصر نـزول الوحي، وكذلك مفردات أخـرى ذكرت في النصّ الدينيّ، وفي **القرآن الكريم**، كالجنّ والشياطين.

---

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٨.

(٢٢) سورة لقمان، الآية ٢٥.

٢. إنّ القـول ببشريّة الوحي وتاريخيّته عند أبو زيد يلـزم منه محذورات كلاميّة واضحة يرفضها العقل والنقل، من أهمّ هذه المحذورات تلبيس القرآن بالأمور الباطلة في حين أنّ الآية صريحـة في كتـاب ﴿لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾(٢٣). فالله سبحانه نـزّه ساحة **القرآن الكريم**، بكلّ صراحة، عـن أيّ شائبة باطلة، وعلاوةً على حكم العقل، فإنّه يستحيل صدور الكذب أو الباطل عن الباري سبحانه وتعالى ويتناقض مع كونه حكيمًا.

هنـاك محـذور آخر يلزم من إصرار أبو زيـد على أنّ **القرآن** يمثّل نتاجًـا ثقافيًّا، وأن الواقع الثقـافيّ والاجتماعـيّ هو أوّل وآخر النصّ الدينيّ، هذا التبنّي يـردّ أيّ قول بتحقّق وجود آخـر **للقـرآن الكريم** وراء الوجود اللفظيّ، لأنّ أبو زيد في نفس الوقت الذي يصرّ فيه على أنّ للقرآن منشأً إلهيًّا، يرفض أيّ وجود سابق على وجوده اللفظيّ، ولا يعتقد بأنّ للقرآن حقيقةً وجوديّةً ذات مراتب، من مراتبها الوجود السماويّ والروحانيّ، وما أوحي للنبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، هو أحد مراتب هذه الحقيقة الوجوديّة، يقول أبو زيد:

> إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافيّ. والمقصود بذلك، أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فـترة تزيـد على العشرين عامًـا. وإذا كانت هذه الحقيقة تبـدو بديهيّةً ومتّفقًا عليهـا، فإنّ الإيمان بوجـود متافيزيقيّ سابق للنصّ يعود لكـي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة، ويعكـر من ثمّ إمكانيّة الفهـم العلميّ لظاهـرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصـدر الإلهيّ للنصّ، ومن ثـمّ لا إمكانيّة أيّ وجود سابـق لوجوده العينـيّ في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليـل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها(٢٤).

وتصـرّح بعض الآيات القرآنيّة، بشكل تـامّ، بأنّ لهذا القرآن الذي نزل على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أصل ومرتبة وجوديّة عالية سابقة على حقيقة القرآن اللفظيّة الذي نزلت على النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، بالتدريج؛ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(٢٥)؛ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾(٢٦)؛ ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾(٢٧).

لقـد ثبت في حكم العقـل أنّ لكلّ موجود مادّيّ وجودًا في عـالم المثال (وجودًا مثاليًّا) ووجودًا في عالم العقول، وأنّ هذه العوالم متطابقة مع بعضها – وقد تقدّم لنا إشارات لذلك

(٢٣) سورة فصّلت، الآية ٤٢.
(٢٤) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النصّ**، ترجمة مرتضى كريمي نيا (طهران: طرح نو)، الصفحة ٦٨.
(٢٥) سورة **الواقعة**، الآيات ٧٨ إلى ٨٠.
(٢٦) سورة **البروج**، الآيتان ٢١ و٢٢.
(٢٧) سورة **الزخرف**، الآيتان ٣ و٤.

في مباحث أخرى - وعلى أيّ حال فليس من الصواب في حكم العقل أن ندّعي أنّ هذا الكتاب بمجمله نتاج واقع ثقافيّ وحوادث تاريخيّة لعصر النزول ولا هويّة سابقة لهذا الوجود القرآنيّ العينيّ.

٣. لقد أشرنا إلى أنّ لبّ طرح أبو زيد هو التحقيق في النصوص الدينيّة من الزاوية العلميّة- التاريخيّة ليصل إلى نتيجة مؤدّاها أنّ القبول ببشريّة وتاريخيّة النصّ الدينيّ سيترتّب عليه قصر دلالة النصّ وحصرها في البعد التاريخيّ والثقافيّ لعصر حدوثه. وبناءً على ذلك، فإنّ دلالة النصّ في العصر الحاضر المغاير للواقع الثقافيّ الاجتماعيّ الأوّل سيتفاوت معه، ويجب عندئذ تطبيق النصّ الدينيّ على الواقع المستجدّ، وعدم الاكتفاء بالمعنى الأصليّ التاريخيّ للنصّ، والبحث من جديد عن فحوى النصّ ومغزاه، وفتح باب التأويل المجازيّ للوصول إلى ذلك. يصرّح أبو زيد أنّ ذلك لا يتمّ إلّا بالتفكيك بين المعنى والفحوى في دلالة النصّ الدينيّ(٢٨).

يطال العرض المتقدّم إشكالان نقديّان، أحدهما نقد على فهم أبو زيد لإريك هرش وصولًا إلى المدّعى في الوصول إلى مغزى فهم النصّ عن طريق فتح باب التأويل المجازيّ.

النقد الأوّل: لا يوجد أيّ تطابق بين تفكيك أبو زيد بين المعنى والفحوى مع ما عرضه إريك هرش من التفكيك بين «المعنى meaning» و«المغزى، أو المعنى بالنسبة إلى [أمر ما] significance»، وكما ذكرنا سابقًا عندما تعرّضنا لإريك هرش، وتكرّر أنّ ما يذكره بعنوان أنّه «معنًى» أو «معنًى لفظيّ verbal meaning» إنّما يتعيّن حسب نيّة وقصد المؤلّف، وهو أمر ثابت غير قابل للتغيير، ولا يرتبط بأيّ أمر وراء قصد المؤلّف. بينما في رؤية أبو زيد ليس هناك أدنى ارتباط بين «المعنى» وقصد المؤلّف intention، حيث يعطي المحوريّة في فهم المعنى للواقع الثقافيّ، والنسيج الاجتماعيّ، ولفهم المعاصرين للنصّ، وهذا مغاير لما أورده إريك هرش. لتوضيح هذا التفاوت، نذكر تعريف أبو زيد لـ«المعنى» حيث يقول:

> المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصّ من منطوقه، وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ المعنى يمثّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكلها(٢٩).

(٢٨) نقد الخطاب الدينيّ، مصدر سابق، الصفحة ٢١٧.

(٢٩) المصدر نفسه.

أمّا المعنى عند هرش، فهو أمر ثابت غير سيّال، لأنّه يتعلّق أساسًا بقصد منشيء النصّ، في حين أنّ المعنى عند أبو زيد أمر سيّال غير ثابت لأنّ تشكّله قد ارتبط بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، وبالتالي سيتغيّر مدلول النصّ كلّما تغيّرت الشروط الثقافيّة والاجتماعيّة. ومن الواضح، بناءً على ذلك، أنّ مقصود هرش من المعنى غير ما قصده أبو زيد.

النقد الثاني: أيضًا ما قصده أبو زيد من «الفحوى» هو غير ما قصده هرش من «المعنى بالنسبة إلى» في حالة النصّ. فمن وجهة نظر هرش، كلّ الأمور بعد الفراغ من معنى النصّ (المعنى المقصود للمؤلّف) من قبيل النقد والحكم بالنسبة للنصّ إلى التبدّلات التي تطرأ على النصّ من قبل المؤلّف تدخل في دائرة «المعنى بالنسبة لـ»، كذلك أمور من قبيل استنطاق النصّ وتطبيقه من جديد على شروط وواقع جديد. أمّا عند أبو زيد، فلا يوجد ما يدور حول المعنى أو يقاس إليه عندما يتعرّض إلى الفحوى والمغزى. فالفحوى عنده هو الهدف والغاية من قراءة النصّ. ويتمّ عمل المفسّر والمؤوّل للنصّ عن طريقَين: الأوّل، كشف المعنى من خلال الرجوع إلى الدلالة الأصليّة والتاريخيّة للنصّ؛ والثاني، كشف الفحوى والذي هو الهدف النهائيّ للنصّ. وهذا خلاف قول هرش «فالمعنى بالنسبة لـ» مسبوق بالفراغ من معنى النصّ، وهو مقولة منفصلة تمامًا. عند أبو زيد لا يوجد تقدّم وتأخّر، وإنّما هناك علاقة جدليّة تسير في عمليّة كشف للمعنى الأخير بين المعنى والفحوى[٣٠].

المشكلة في فحوى النصّ عند أبو زيد أنّه ينتهي إلى معنى سيّال ونسبيّ غير ثابت للنصّ، لأنّه أوّلًا يعطي القارئ فرصةً للتوسّع في معنى النصّ، ويعفيه من الالتزام بالدلالة التاريخيّة المحدّدة بالواقع الثقافيّ وبلغة النصّ في عصر النزول، وثانيًا يجيز للقارئ أن يعيد صياغة معنى النصّ على أساس الوقائع الثقافيّة والاجتماعيّة والتطوّر اللغويّ الحاصل، وأن يتوسّع في قراءة عصريّة ليصل إلى فحوى النصّ. لذلك سيكون الفحوى معنًى سيّال ومتحرّك يتغيّر بتغيّر التطوّرات الثقافيّة والاجتماعيّة وتطوّرات فلسفة اللغة. بهذا المضمون للفحوى، لا يمكن بأيّ منطق وميزان أن ننسب ذلك إلى النصّ الإلهيّ؛ فعندما نستنطق النصّ الدينيّ ينبغي أن نستنبط المراد والمقصود في محيط دينيّ إيمانيّ، ولا نقوم بمجرّد عمليّة تطبيق وتأويل للنصّ على الواقع الثقافيّ لزمان القارئ والذي هو بطبيعة الحال واقع متنوّع ومتكثّر بتكثّر الأفراد والتحوّلات التاريخيّة، فإصرار أبو زيد على وجوب التعامل والارتباط بين فحوى ومعنى النصّ وعدم الفصل بينهما في عمليّة التأويل للكشف عن المعنى النهائيّ للنصّ لا يحلّ مشكلة إلهيّة انتساب النصّ.

(٣٠) المصدر نفسه، الصفحة ١١٦.

٤. مــن الأمــور العجيبة التي يعتقدها أبو زيد هي تأكيده على عــدم الوجود العينيّ الحقيقيّ لأمــور مــن قبيل السحر والجــنّ والشياطين والحســد والتعويذات وغيرها مــن الأمور التي جــاءت في القرآن الكريم، ويعتقد أنّ القرآن قد ذكرها بسبب الاعتقاد الموجود بها عند الناس في عصــر رسول الله، صلّى الله عليــه وآله وسلّم، وبالتالي فكلّ ما يتحصّل لدينا من ذلك هو صــرف الاستشهادات التاريخيّة بها، ولا تحمل أيّ معطًى اعتقاديّ لإنسان اليوم، وحتّى لو فتحنا باب التأويل المجازيّ حول هذه الأمور، لن نستطيع أن نحصل على أيّ فائدة(٣١).

هذا الاعتقاد عند أبو زيد هو واهٍ وغير منطقيّ من زاويتَين:

الأولى، أنّ أبو زيد لا يقدّم أيّ دليل على أنّ هذه الأمور المذكورة غير واقعيّة، وإذا ما أراد أن يستند في نفي واقعيّتها إلى أصحاب المدرسة الوضعيّة المادّيّة، فإنّ أصحاب هذه المدرسة ينكــرون أيّ موجود ما وراء المادّة والإحساس بدءًا بوجود الله والملائكة، وصولًا إلى إثبات وجــود الجنّة والنار والحيــاة بعد الموت، وغيرها من أمور عالم الغيــب المقابل لعالم الشهادة. أضــف إلى أنّ هــذه المدرسة الوضعيّة قاصرة عن إثبــات، أو إنكار، ما هو وراء العالم المادّيّ، وإثبــات الارتباط المادّيّ بين الظواهر المادّيّة لا ينفي وجود الارتباطات غير المادّيّة كاستجابة الدعاء والمعجزة وتأثير الإرادة الإلهيّة في مجريات عالم المادّة.

المشكلة المنطقيّة الثانية التي وقع بها أبو زيد هي أنّ اعتقاد جماعة معيّنة بأمر ما أو نفيها إيّــاه لا يدلّ على وجــوده الحقيقيّ أو عدم وجوده، فلا يشكّل اعتقــاد الناس بأمر ما معيارًا وشاخصًــا لوجوده أو عدمه، فليس اعتقاد الناس بأمور في الزمن الماضي نظير وجود الجنّ، والشياطــين، وغير ذلك من الأمــور الغيبيّة دليل على عدم وجودها الحقيقيّ، كما أنّ اعتقاد شريحة كبيرة من العالم المتحضّر اليوم بهذه الأمور ليس دليلًا على وجودها الحقيقيّ أو عدمه. فمــن العجب أنّ أبــو زيد ينكر بشكل غير منطقيّ الوجود الحقيقــيّ لهذه الأمور رغم نطق الكثــير من الآيــات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة وغير النبويّــة بوجودها، ولعلّ أبو زيد غفل عــن أنّ الكثــير من اعتقادات الناس في مجتمع الشرك قبل الإســلام وعصر نزول القرآن، كان لهــا جذور في الأديان التوحيديّة الإبراهيميّة، كما أنّ جميع المحقّقين يشهدون بأنّ مفاهيم أساسيّــة وردت في النصوص الدينيّة مــن قبيل الله، النبيّ، القيامة، الجنّــة، جهنّم، الملائكة، الجنّ، الشفاعــة، التقوى، الكرامة، الكفر، الإسلام، الوحي، الغيــب، الدنيا، الآخرة، يوم

(٣١) المصدر نفسه، الصفحات ٢٠٣ إلى ٢٠٧.

الحساب، والكثير من مصطلحات الفقه الإسلاميّ، كلّ هذه المفردات كانت معروفة للعرب في عصر نزول الوحي. فلا يمكن القول إنّ القرآن تحدّث بثقافة القوم كما تحدّث بلغتهم، بل الصحيح أنّ هذه المفردات جاءت في الأديان التوحيديّة وذكرها القرآن باعتبار أنّ الإسلام هو استمرار لرسالة الأنبياء والرسل.

٥. في بعض تعابيره المضطربة، يصوّر حامد أبو زيد الاعتقاد بألوهيّة النصّ الدينيّ وعدم القول ببشريّته بأنّه اعتقاد خاطئ وغير صحيح حيث يقول:

> إنّ القول بإلهيّة النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل الإرادة الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة، وهكذا تتحوّل النصوص الدينيّة إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العاديّ – مقصد الوحي وغايته – وتصبح شفرةً إلهيّةً لا تحلّها إلّا قوّة إلهيّة خاصّة. وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلّم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينيّة صفات «الرسالة» و«البلاغ» و«الهداية» و«النور»[٣٢].

ليس خافيًا على من عنده باع ومعرفة بمباحث العرفاء والعلماء البارزين في العالم الإسلاميّ أنّهم لم يعتقدوا أبدًا أنّ القول بألوهيّة القرآن، وبكونه صادرًا عن حقيقة متعالية، وبأنّ له مراتب وجوديّةً سابقةً على تنزّله، وبأنّ لفهمه بطونًا، يشكّل مانعًا عن نيل المعارف الظاهريّة له، ولا أساس للملازمة التي أقامها أبو زيد بين ألوهيّة النصّ وخروجه عن دائرة الفهم البشريّ. وللمثال نذكر كلامًا للمفسّر الكبير العلّامة الطباطبائي رضوان الله عليه، والذي كان أيضًا عارفًا كبيرًا، إذ يؤمن هذا العالم ويعتقد بكلّ المباني المتافيزيقيّة والغيبيّة لهذا الكتاب المقدّس والتي يهاجمها أبو زيد: «القرآن قابل للفهم العاديّ»[٣٣]؛ «يصرّح القرآن بأنّ مخاطبيه هم الناس العاديّون ويبيّن لهم بما يقترب من أفق فهمهم له»[٣٤]؛ «يتكلّم الله مع الناس عندما يدعوهم إلى الهدى بلغتهم»[٣٥]. بالطبع، إنّ نيل ودرك بواطن **القرآن الكريم** واللطائف الموجودة فيه هي أبعد من دائرة المعنى الظاهريّ له، فهو يحتاج إلى قابليّة وطاقة خاصّة على رأسها تزكية وتهذيب النفس والطهارة الباطنيّة للإنسان، والتي لا تتيسّر لأيّ كان من الناس العاديّين.

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٧.
(٣٣) محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** (قم: مؤسّسة مطالعات إسماعيليان، دون تاريخ)، الجزء ٥، الصفحة ٢٠.
(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٢.
(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١٧٥.

٦. كما أسلفنا سابقًا في البند الأوّل من النقد الموجّه لأبو زيد، هنالك رؤية معتدلة ترسم معالم العلاقة والارتباط بين القرآن والواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر النزول، ولا يترتّب على هذا الارتباط أيّ لوازم أنطولوجيّة أو إبستمولوجيّة من النوع الذي قصده أبو زيد في كتاباته، من قبيل لزوم التأويل المجازيّ، حلول «الفحوى» مكان «المعنى»، واعتبار الكثير من المعارف الدينيّة مجرّد شواهد تاريخيّة.

هذه الرؤية الاعتداليّة تؤكّد على أنّ جذور شجرة التديّن لا يمكن أن تنبت إلّا في أطنابها، ولا يمكن أن تثمر إلّا في ربوعها، ومن المؤكّد أنّ الوحي الإلهيّ يستجيب يومًا بعد يوم، في سيرٍ هدايتيّ، لأسئلة الناس ومشاكلهم واختلافاتهم من أجل تربية المجتمع، وسوقه نحو الهداية الإلهيّة. والتصوّر القائل إنّ الوحي الإلهيّ لا يمكن أن يصبغ بلون الحوادث والحاجات وقضايا مخاطَبي الوحي في زمن النزول، أمر لا يقبله أحد، لكنّ هذه الصبغة لا تحدّه بزمان ومكان خاصّ، ولا تمسّ أو تخدش حقيقته الوجوديّة المتعالية في أمّ الكتاب، أو في اللوح المحفوظ، أو في الكتاب المكنون. هذا علاوةً على المباحث العميقة العقليّة والفلسفيّة التي تؤكّد أنّ علم الله سبحانه محيط بجميع جزئيّات عالم الخلق بما فيها حوادث عصر نزول الوحي، بل إنّ هذه الحوادث هي مخلوقة ومعلومة في التقدير الإلهيّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٣٦]؛ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[٣٧].

إنّ عبارة ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾ المذكورة في الآية لا تشمل فقط الأشياء والموجودات، وإنّما تشمل أيضًا الأفعال والحوادث، فكلّها لا تخرج عن دائرة القدرة والعلم والتقدير الإلهيّ، فعندما أوحى الله في القرآن الكريم إلى موسى عليه السلام قال له: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾[٣٨]. فحادثة بعث موسى عليه السلام بالنبوّة كان مقدّرًا لها من البارئ سبحانه، وقد وعد الله سبحانه بذلك من يوم أن أوحى إلى أمّه بإلقائه في اليمّ، فقد قدّر سبحانه نجاته وحفظه وردّه إلى أمّه؛ ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[٣٩].

إذًا، فنزول الوحي خلال ٢٣ سنة، واختصاص بعض الآيات القرآنيّة ونزولها لأسباب وحوادث معيّنة، لا يتنافى أبدًا مع حقيقة وجود القرآن في مراتب العلم الإلهيّ، وإنّ وجودها هناك وجود وسيع بسيط واحد، وذلك بسبب تعالي هذه الحقيقة الوجوديّة. من

(٣٦) سورة القمر، الآية ٤٩.
(٣٧) سورة الرعد، الآية ٨.
(٣٨) سورة طه، الآية ٤٠.
(٣٩) سورة القصص، الآية ٧.

هنا، وبخلاف ما أورده أبو زيد، فإنّ حدوث الوقائع في الزمان والمكان الخاصّين لا يوجب القول بحدوث القرآن ولا ينفي القول بوجوده الأزليّ في مراتب الوجود المتعالية.

وكمـا ذكرنا في بداية البحث عند الحديث عن تاريخيّـة النصّ القرآنيّ، فما توخّيناه هو التركيز على نظريّة نصر حامد أبو زيد وإلّا في عنوان تاريخيّة النصّ القرآنيّ يمكن تناولها من أبعـاد أخرى، كتأثّـر القرآن بالأبعاد الثقافيّة لعصر النزول. وبلا شكّ فقد تعرّض لها أبو زيد بشـكل أكثر تفصيلًا وانضباطًا من الآخرين. مـن هنا، كان لا بدّ من استعراض استدلالاته، وتحليلها، ونقدها، أو التعليق عليها.

الوحي في التصوّر الإسلاميّ

محمّد حسن زراقط[1]

لم يجـاف المعنـى الاصطلاحيّ لمفردة الوحي في القرآن - وهو الـكلام الإلهيّ مع الأنبياء - تلك المعـاني الدلاليّة المتنوّعة التـي تنطوي عليها المفردة، وهي: (١) الهدايـة التكوينيّة، و(٢) الإلهام للخير في حالات جزئيّة، و(٣) الوسوسة. وهذا ما دعى إلى تعدّد فاعل الوحي بحسب السياقات القرآنيّـة، وتنوّع الأدوار المنوطة بالوحي بحسب الفهم الإسلاميّ. بيد أنّ الوحي في الإسلام هو النصّ بعينه. ولما كان الوحي لـه تحيّزه النصّيّ وآثاره المختلفة (الحضاريّة والقيميّة والأخلاقيّة وما إلى ذلـك)، فهـو يطرح نفسه موضوعًا للعلوم المختلفة. إلّا أنّنا لـن نستطيع قراءته في فاعليّاته إلّا متى ما تجاوزنا قسريّة المناهج، وقرأناه (الوحي) كما قدّم نفسه.

المفردات المفتاحيّة: الوحي؛ القرآن الكريم؛ فاعل الوحي؛ خصائص الوحي؛ علوم القرآن؛ الفلسفة الإسلاميّة؛ دور الوحي.

تمهيد

اشتُهر أنّ الحضارة الإسلاميّة حضارة نصّ، لأنّها بُنيت على النصّ ودارت حوله بوصفه محورًا أصيلًا تدور حوله كثير من الأسئلة وتُستنبَط منه الأجوبة، وذلك في مجالات عدّة من الأخلاق إلى التشريع إلى معرفة مفردات المعتقد، بالحدّ الأدنى في ما لا يفتي فيه العقل. بل عُدّ النصّ هو الأصل والأساس الذي يحكم العقل ويحكم عليه عند بعض المدارس الإسلاميّة. الأمر الذي يكشـف عنه النقاش المعروف في التراث الكلاميّ الإسلامـيّ في مسألة الحكم على الأفعال بالحسـن والقبح، ومحـور السؤال في هذا النقاش هو هل يقدر العقل علـى اكتشاف هذين

(١) باحث في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت.

الحُكمَين (الحُسن والقُبح)، أم لا يقدر على ذلك إلّا في مجالات محدّدة دون غيرها، كحكمه بالحسن الذوقيّ على بعض الأمور وما شابه. ومن ضيّق دائرة الحكم العقليّ في هذا النقاش، وسّع من دائرة حركة النصّ، وعلّق حكم العقل في بعض الدوائر على الإرشاد النصّيّ.

وهذا النصّ الذي أُحِلّ هذا المحلّ، ووُضِع في هذا المقام، هو نصّ موحًى، ونتيجة من نتائج العمليّة المسمّاة بـ«الوحي». وعلى أيّ حال، فإنّ الدين ما هو إلّا تجلٍّ من تجلّيات الانفتاح الإلهيّ السماويّ على الأرض وأهلها، وهو مجموعة التعاليم والتوصيات والأوامر والنواهي التي أوحى الله تعالى بها إلى أنبيائه عبر تاريخ المسيرة النبويّة على الأرض. وهذا كلّه يدعو إلى البحث في ظاهرة «الوحي» ومعالجتها. ولا يخفى أنّ البحث في هذه الظاهرة المركزيّة، في الأديان بعامّة، والدين الإسلاميّ بخاصّة، رغم الاختلاف بين الأديان في تحديد مفهوم الوحي، يصعب حصره في مثل هذه المعالجة. ولذلك، سوف أمارس شكلًا من أشكال الانتقاء. وعليه، فقد حاولت تسليط الضوء على المفهوم في اللغة والاصطلاح، ثمّ حاولت الكشف عن أهمّ المقاربات التي تعرّضت لهذا المفهوم في العلوم الإسلاميّة المختلفة، كعلوم القرآن، والتفسير، والفلسفة، وقد حاولت انتقاء بعض النماذج لأكشف عن وجوه تطوّر هذه الرؤى، إن وجد مثل هذا التطوّر، أو وجوه الثبات والاشتراك في حالة العكس.

الوحي في اللغة

ليست كلمة «وحي» ومشتقّاتها من الكلمات التي أدخلها الإسلام إلى القاموس العربيّ، رغم أنّه أدخل عليها دلالات جديدة واستعمِلت في معانيَ لم تكن بالضرورة معروفةً في اللغة العربيّة. فمادّة «وحي»، بحسب **معجم مقاييس اللغة**،

> أصل يدلّ على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة، والوحي: الكتاب والرسالة. وكلّ ما ألقيْتَه إلى غيرك حتّى علِمَه فهو وحي كيف كان. وأوحى الله تعالى ووحى. وكلّ ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل [...] والوحِيّ: السريع. والوَحَى: الصوت»[2].

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م)، مادّة «وحي».

ويقول الفيّومي في كتابه **المصباح المنير**:

الوحي الإشارة والرسالة والكتابة. وهو مصدر وحى إليه يحي من باب وعد. وأوحى مثله، وجمعه وُحيّ على فُعول. وبعض العرب يقول: وحيت إليه ووحيت له وأوحيت إليه وله، ثمّ غلب استعمال الوحي في ما يُلقى إلى الأنبياء من عند الله تعالى. ولغة القرآن الفاشية: أوحى. والوَحَى: السرعة يمدّ ويقصر [وحا/وحى]. وموت وَحِيّ: سريع وزنًا ومعنى. وزكاة وحيّة، أي سريعة. ويقال: وحيت الذبيحة أحيها من باب وعد: ذبحته ذبحًا وحِيًّا. ووحّى الدواءُ الموتَ توحيةً: عجّله. وأوحاه مثله. واستوحيت فلانًا: استصرخته[3].

ويقول الراغب الأصفهاني في **المفردات**:

أصل الوحي: الإشارة السريعة. ولتضمّن السرعة قيل أمر وَحِيّ. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة. وقوله: ﴿وإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾، فذلك بالوسواس، المشار إليه بقوله: ﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾. والوحي أضرُب: إمّا برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبرائيل للنبيّ في صورة معيّنة، وإمّا بسماع من غير معاينة كسماع موسى عليه السلام، وإمّا بإلقاء في الروع كما ذكر عليه السلام: إنّ روح القدس نفث في روعي، وإمّا بإلهام نحو ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾، وإمّا بتسخير نحو: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾، أو بمنام. فالوحي عامّ في جميع أنواعه. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ﴾[4].

والملفت في هذه التعريفات المتقدّمة أنّها تمزج بين المعنى اللغويّ والمعنى الاصطلاحيّ المستجدّ، ومن هنا نجد تشابهًا بينها، وهي كتبُ لغة، وبين ما يراه التهانوي، صاحب **كشّاف اصطلاحات الفنون**، في تعريفه للوحي، حين يقول:

[الوحي] في الأصل الإعلام في خفاء، وقيل الإعلام بسرعة وكلّ ما دلّت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي. وقد يطلق ويراد به اسم المفعول منه أي الموحى[5].

ويُنقَل عن عبد الله التيمي الأصفهاني[6] قوله: «الوحي أصله التفهّم، وكلّ ما فُهم به شيء من الإشارة والإلهام والكتب فهو وحي»[7]. ويتابع، مستعرضًا موارد استخدام مادّة «وحي» في **القرآن الكريم**، فيقول:

قيل في قوله تعالى: ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ أي كتب. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ أي ألهم. وأمّا الوحي بمعنى الإشارة فهو كما قال الشاعر:

---

(٣) الفيّومي، المصباح المنير، طبعة حجريّة قديمة، الصفحة ٣٤٣.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان داودي (قم: طليعة النور، ١٤٢٧هـ)، مادّة «وحي».

(٥) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الطبعة ١ (بيرت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحة ١٧٧٦.

(٦) كذا في المصدر ولم أعثر على ترجمته.

(٧) المصدر نفسه.

يرمون بالخطب الطوال وتارةً   وحي الملاحظ خيفة الرقباء

وفي الشريعة، هو كلام الله تعالى المُنزَل على نبيّ من أنبيائه [...]، والوحي ظاهر وباطن. أمّا الظاهر فثلاثة: الأوّل ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلّغ بآية قاطعة، والقرآن من هذا القبيل. والثاني ما وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلّى الله عليه وآله: 'إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفسًا لن تموت'، وهذا يسمّى خاطر الملك. والثالث الإلهام، وكلّ ذلك حجّة مطلقًا بخلاف إلهام الأولياء، فإنّه لا يكون حجّةً. وأمّا الباطن فما يُنال بالرأي والاجتهاد(٨).

ويبدو لي أنّ في هذا النصّ توسعةً للمصطلح لا يوافق عليها كثير ممّن تعرّض لدراسة المفهوم، حيث ميّز هؤلاء بين الوحي وبين غيره ممّا يشابهه من حالات قد تعرض لبعض الناس بطرق طبيعيّة وعاديّة أو غير عاديّة.

ومن هنا أرى من اللازم عليّ توضيح هذا المصطلح واستخداماته في القرآن الكريم، ومن ثمّ أدلف إلى توضيح المفردات والمصطلحات التي تشكّل مع مصطلح الوحي أسرةً اصطلاحيّةً واحدةً.

الاستعمال القرآنيّ لكلمة وحي

تكرّر استعمال كلمة الوحي في القرآن الكريم ما يقرب من ثمان وسبعين مرّةً تقريبًا. ولا تفيد هذه الكلمة في جميع موارد استعمالها معنًى واحدًا رغم وجود عنصر أو عناصر مشتركة بين جميع موارد استعمالها. ويكاد يتّفق الرأي على أربعة معان تُستخدم فيها كلمة الوحي في القرآن هي ما يأتي:

١. الهداية التكوينيّة: بمعنى خلق بعض الكائنات وتسييرها بطريقة محدّدة سواء كانت مخلوقًا مدركًا حيًّا، أم غير ذلك. ومن الحالة الأولى إخباره سبحانه وتعالى عن برمجة النحل وتعليمه كيفيّة بناء بيته في الجبال أو الشجر أو غيرهما: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾(٩). ويشبه هذا المعنى ما ورد في قوله تعالى ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾(١٠). وقد ورد مثل هذا المعنى في حقّ الإنسان، ولكن مع استخدام كلمة تعليم، كما في قوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ

(٨) المصدر نفسه.
(٩) سورة النحل، الآية ٦٨.
(١٠) سورة طه، الآية ٥٠.

عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾(١١).

٢. الإلهام للخير في حالات جزئيّة: وقد وردت كلمة الوحي بمعنى الإلهام لما ينبغي فعله في مورد محدّد وفي حالة جزئيّة، في قضيّة أمّ النبيّ موسى عليه السلام: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾(١٢). وورد مثل هذا المعنى عند الحديث عن الحواريّين الذين ألهمهم الله الخير حيث دعاهم إلى تأييد النبيّ عيسى عليه السلام ونصرته في قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾(١٣). وورد أيضًا في محلّ آخر في الحديث عن وحي الله إلى الملائكة في قوله تعالى ﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾(١٤).

٣. الوحي بمعنى الوسوسة: ومن المعاني التي استعملت فيها كلمة «وحي»، الحديث بين الشياطين أنفسهم أو بينهم وبين أتباعهم كما في قوله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾(١٥). والمورد الثاني المشابه، ولعلّه لا يوجد غيره في القرآن كلّه، وهو من السورة نفسها، هو قوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾(١٦). ولم أعثر على غير هذين الموردين لاستخدام كلمة وحي في هذا المعنى.

٤. الكلام الإلهيّ مع الأنبياء: وهذه الاستعمالات التي تقدّمت هي معان لكلمة الوحي بحسب القاموس العربيّ العرفيّ، وأمّا المعنى الاصطلاحيّ لكلمة «وحي» والذي يمكن عدّه مفهومًا قرآنيًا مستحدثًا وطارئًا على اللغة العربيّة إلى حدٍّ ما، فهو الوحي بمعنى الخطاب الإلهيّ مع أحد بني البشر بهدف أمره بفعل أو إخباره عن أمر أو تحميله رسالةً إلى غيره من الناس. وهي موارد ثلاثة تكرّرت في القرآن الكريم مرّات عدّة، سوف أكتفي بالإشارة إلى نموذج لكلّ حالة من الحالات الثلاث المشار إليها

(١١) سورة البقرة، الآية ٣١.
(١٢) سورة القصص، الآية ٧.
(١٣) سورة المائدة، الآية ١١١.
(١٤) سورة الأنفال، الآية ١١.
(١٥) سورة الأنعام، الآية ١١٢.
(١٦) سورة الأنعام، الآية ١٢١

أعلاه:

أ. الأمـر بفعـل: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾(17).

ب. الإخبـار عن أمر: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ وَأَجْمَعُواْ أَن يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ﴾(18).

ت. تحميـل الرسالـة ونقل التعاليم: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾(19). وهذا المورد الأخير هو الأكثر تدوالًا في النصّ القرآنيّ، وفي عـددٍ من الموارد يوصّف القرآن نفسه بالوحي، وفي مرّات أخرى يُوصَف مضمون الرسالة التي يحملها النبيّ بهذا الوصف ويُطلَق عليه هذا الاسم.

فاعل الوحي في استعمال القرآن

استُعملـت هـذه الكلمة من حيـث الفاعل إلى الله مـرّةً، وإلى غيره مـرّات أخرى، فالله قد يكـون هو الموحي، ومرّة أخرى قد يقوم بهـذا الفعل شخص آخر أو أشخاص كالشياطين. ويختلـف المتلقّي أيضًا، فمرّة يكـون الإنسان وأخرى يكون غيره مـن المخلوقات. ففاعل الوحي ومصدره بحسب استعمالات القرآن على النحو الآتي:

1. الإنســان إلى غـيره من الناس: استُعملـت كلمة وحي في القرآن الكـريم للدلالة على إيصـال الفكرة بطريقة غـير متعارفة، فيها شيء من الرمزيّـة والإشارة كما في حالة النبيّ زكريّا عليه السلام بعد اعتكافه في المحراب وعزوفه عن الكلام مدّة ثلاثة أيام؛ يقول الله تعالى: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾(20). وفي مـوارد مشابهة يستخدم القرآن كلمات أخرى كالقول(21) وغيره من الكلمات التي تدلّ على توجيه المخاطب كلامه إلى طرف ثان.

(17) سورة الفرقان، الآية 63.
(18) سورة يوسف، الآية 15.
(19) سورة الكهف، الآية 27.
(20) سورة مريم، الآية 11.
(21) سورة النمل، الآية 54.

٢. الله إلى الإنسان: ومن الموارد التي يستعمل الله سبحانه فيها كلمة الوحي، في معنى توجيه فكرة إلى فرد من الناس، بطريقة غير اعتياديّة قوله تعالى ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[٢٢]. كما ورد مثل هذا المعنى في حقّ بعض الأنبياء للحديث عن إيصال فكرة وإلهامها، دون أن يكون المراد منها الوحي بمعناه الفنّيّ الاصطلاحيّ، وذلك كما في حالة النبيّ موسى عليه السلام، حين يقول تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾[٢٣]. والأمر عينه تكرّر حيث حدّثنا الله عن قومه الذين استسقَوه فأوحى الله إليه أن يضرب بعصاه الحجر[٢٤].

٣. الله إلى الملائكة: ولا يقتصر الوحي الإلهيّ، بحسب القرآن الكريم، على الوحي إلى الإنسان، بل تصدق هذه الحالة أيضًا على إلقاء الله بعض التعاليم أو التعليمات إلى الملائكة حيث يقول تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[٢٥].

٤. الله إلى الجمادات: كما في قوله تعالى عندما يُخبر عن حالة الأرض يوم القيامة: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾[٢٦].

٥. من الشياطين إلى بعض الناس: استُخدمت كلمة وحي للدلالة على تبادل المعلومات، أو الرسائل، التي تتمّ بين الشياطين والبشر، أو بين الشياطين أنفسهم، كما في الآيتَين الشريفتَين: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾[٢٧]؛ ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[٢٨].

وبعد هذا الاستعراض الطويل يمكن الخروج بالنتائج الآتية حول مفهوم الوحي في القرآن الكريم.

(٢٢) سورة القصص، الآية ٧.
(٢٣) سورة الأعراف، الآية ١١٧.
(٢٤) انظر، سورة الأعراف، الآية ١٦٠.
(٢٥) سورة الأنفال، الآية ١٢.
(٢٦) سورة الزلزلة، الآية ٥.
(٢٧) سورة الأنعام، الآية ١١٢.
(٢٨) سورة الأنعام، الآية ١٢١.

بعض خصائص الوحي بحسب القرآن

١. القرآن هو الوحي في الإسلام. تكشف آيات عدّة في القرآن الكريم عن أنّ القرآن هو الوحي الذي نزل على رسول الله محمّد صلّى الله عليه وآله، وذلك في هذه الآيات: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾(٢٩)، و﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾(٣٠). والمقصود من القرآن هو هذا النصّ الذي توارثه المسلمون بالتواتر عن رسول الله كما نزل عليه من الله دون أن يكون له حقّ التدخّل فيه زيادةً أو نقصانًا. وبالتالي فطبيعة الوحي في الإسلام هي طبيعة كلاميّة لغويّة. ومن هنا، نجد أنّ التعبير عن الوحي قد ورد مرّات عدّة في القرآن بصيغة القول(٣١) والكلام(٣٢). وقد كشف الله بهذه الكلمات، وباللغة الإنسانيّة، عن نفسه في الآيات التي وصفته، وكشف به عن ما يريده في الآيات التي تشرّع وتأمر وتنهى، وكشف به عن ما فعله وما يفعله وسوف يفعله منذ أن خلق الكون وما فيه إلى أن يرث الأرض ومن عليها. هذا في الإسلام، وأمّا في المسيحيّة فإنّ الله كشف عن نفسه بالسيّد المسيح عليه السلام. وهذه واحدة من نقاط الاختلاف بين الإسلام والمسيحيّة في النظرة إلى الوحي. ولأجل هذه الرؤية الإسلاميّة إلى الوحي، وُصِفت الحضارة الإسلاميّة بأنّها حضارة نصّ. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى اعتقاد المسلمين بأنّهم عندما يتحدّثون عن الوحي الكلاميّ، فهم يتحدّثون عن النصّ بعينه، وليس عن معانٍ عبّر عنها النبيّ صلّى الله عليه وآله بلغته.

٢. يحافظ القرآن في استخدامه لكلمة «وحي» على العناصر الدلاليّة الموجودة في الكلمة بحسب القاموس العربيّ. ومن أهمّ هذه العناصر أنّه إلقاء أمر في باطن غيره، سواء كان الإلقاء بالتكوين (النحل)، أو بإيراد في القلب، وسواء كان الأمر علمًا (وحي الله إلى الملائكة)، أو إيمانًا أو نورًا أو وسوسةً أو غيرها. وسواء كان إنسانًا أو ملكًا أو غيرهما، وسواء بواسطة أو بغير واسطة. وفي ما ذكرنا أعلاه نماذج لكلّ حالة من الحالات المشار إليها. ولا يخفى أنّ جميع موارد استخدام كلمة «وحي» تقبل العنصر اللغويّ المنصوص عليه في كتب اللغة التي استشهدنا بها مطلع المقالة.

(٢٩) سورة يوسف، الآية ٣.

(٣٠) سورة الدخان، الآيتان ٢ و٣.

(٣١) ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾؛ سورة المزّمّل، الآية ٥.

(٣٢) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾؛ سورة التوبة، الآية ٦.

٣. الوحـي عمليّة تواصل بين طرفَين أحدهما الله والآخر الإنسان الذي يتلقّى الوحي. ويُستفاد هذا المعنى من عدد من الآيات القرآنيّة التي تتضمّن تعبير «أوحينا إلى» وما شابهـه، وبذلك يرتقي الإنسان الكائن ليصبـح مستعدًّا لتلقّي التعليم الإلهيّ من الله مباشـرةً أو بواسطة طرف ثالث هو الملاك الموكل بنقل الوحي. وبعبارة أخرى ليس الوحـي، بحسب التصوّر الإسلاميّ المستفاد من القرآن، أمرًا تلقائيًّا أو بارقةً تعرض للإنسان ولا يعلم مصدرها، بل هو أمانة عليه نقلها من الله إلى سائر الناس.

٤. الوحي أمانة بين يدي النبيّ الذي يتلقّاه، ليس له التصرّف فيه بأيّ شكل من الأشكال، لا زيادةً ولا نقصًا، وليس له إلّا خيار واحد تجاهه وهو الاتّباع والطاعة. وهذا المعنى يُستفـاد مـن عدد من الآيات كقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾[٣٣].

٥. الوحي، في الإسلام، هو، بالدرجة الأولى، فعل إلهيّ تابع للمشيئة الإلهيّة بالكامل، فهـو أعلم حيث يجعـل رسالته[٣٤]، وهو الذي يختار رسله وفـق المعايير التي يراها ويريدها وليس وفق الرغبات والأهواء أو الموقع الاجتماعيّ أو ما شابه ذلك[٣٥].

٦. الوحي عمليّة مستمرّة في تاريخ البشريّة، وليس الوحي إلى النبيّ محمّد صلّى الله عليه وآله حالةً استثنائيّةً، بل هو حالة مسبوقة بأمثالها وقد تكرّرت مع الأنبياء السابقين. ومن الملفت تكرّر الإشارة إلى هذا المعنى في عدد من آيات القرآن.

هذه بعض خصائص الوحي في التصوّر القرآنيّ، ويمكن اكتشاف غيرها بمزيد من التدقيق والتحليل للآيات التي مرّت، ولغيرها من الآيات التي تحدّثت عن مفهوم الوحي بهذه الكلمة أو غيرهـا من الكلمات التي تشـكّل معها أسرةً اصطلاحيّةً واحدة. ولمّا كان مفهوم الوحي مـن المفاهيم المركزيّة في القـرآن، ولمّا كان القرآن نفسه وحيًا، فقـد حجز هذا المفهوم محلّه في كثير من العلوم الإسلاميّة، وبحث عنه فيها من جهاتٍ عدّة ومن أبرز هذه العلوم: علوم القرآن، التفسير، الفلسفة، علم الكلام، العرفان والتصوّف.

(٣٣) سورة يونس، الآية ١٠٩.

(٣٤) انظر، سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

(٣٥) انظر، سورة الزخرف، الآيتان ٣٠ و ٣١.

الوحي في علوم القرآن[٣٦]

يتحـدّث الزركشي، وهو أحـد أشهر اثنَين من الذين كتبوا في علوم القرآن، عن اتّفاق كلمة المسلمـين علـى أنّ القرآن مُنـزَل، مع الإشـارة إلى الاختلاف في معنى الإنـزال على أقوال أحدها أنّ معنى الإنزال إظهار القرآن، وثانيهما أنّ «الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، ثـمّ جبريـل أدّاه في الأرض». وفي محاولة منه لتفسير كيفيّـة الارتباط بين عالم الإنسان وعالم الغيب، يتحدّث عن طريقَين للتنزّل هما

> أنّ رسـول الله، صلّـى الله عليـه وآله، انخلع من صـورة البشريّة إلى صـورة الملائكة، وأخذه من جبريل. والثاني أنّ الملك انخلع إلى البشريّة حتّى يأخذ الرسول منه؛ والأوّل أصعب الحالَين.

ثـمّ ينتقـل إلى توضيح حاصل الوحي ونتيجتـه، فيشير إلى ثلاثة أقـوال هي: أنّ الوحي هـو اللفظ والمعنـى وأنّ جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به؛ والثاني أنّه إنّما نزل جبريل على النبيّ صلّى الله عليه وآله بالمعاني خاصّةً، وأنّه صلّى الله عليه وآله علم تلك المعاني وعـبّر عنها بلغة العرب؛ والثالث أنّ جبريل إنّما ألقـى عليه المعنى وأنّه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرأونه بلغة العرب[٣٧].

وفي السيـاق نفسه، يقدّم صاحب **تفسير الميزان** محمّد حسـين الطباطبائي تصوّره حول الوحـي، ويبني موقفه على تحليل آيات **القرآن الكريم**. مكتفيًا ببعض التحليل لهذه الآيات دون إضافـة أيّ شيء ممّا يُرى عنـد بعض الفلاسفة مع أنّه من أهـل الفلسفة وروّادها. يرى الطباطبائي في تفسيره لقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَـرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَـاءُ إِنَّهُ عَلِـيٌّ حَكِيمٌ﴾[٣٨] أنّ الآية تدلّ علـى أنّ الوحي على أقسام ثلاثة، هـي: التكليم بلا واسطة وهـو ما تسمّيه الآية بالوحي؛ والتكليم من وراء حجاب؛ وإرسال الرسـول. والمعنـى المستفاد من هذا التقسيـم هو المغايرة بين الأقسـام بحسب الطباطبائي، ولكنّ ذلك لا يعني عدم صحّة نسبة الطريقتَين الأخيرتَين إلى الله تعالى وعدم صدق الوحي

(٣٦) علـوم القـرآن مصطلح معروف في الـتراث الإسلاميّ، يُقصَد به مجموعـة من العلوم التي تدور رحاها حـول القرآن وبعض المفاهيـم والظواهر المرتبطة به، وهي علوم عـدّة يجمعها محور الصلة بالقرآن، ومنها: النسـخ، المكيّ والمدنيّ، الإعجاز، عدّ الآي، وغيرها.

(٣٧) انظر، بدر الدين محمّد بن عبد الله الزركشي، **الإتقان في علوم القرآن** (القاهرة: مكتبة التراث، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحات ٢٢٩ إلى ٢٣٢.

(٣٨) سورة الشورى، الآية ٥١.

عليهمـا، لأنّ الوحي في جميع ذلك لـه نسبة إلى الله تعالى على اختلاف في النسبة، وطبيعة تحقّق هذه الصلة بين الإنسان والله. ولذلك، صحّ نسبة كلّ أشكال الوحي النازل على الأنبياء إلى الله كمـا يفيـد قوله تعالى في القـرآن ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُـوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْـمَاعِيلَ﴾[39]. والملفت عند الطباطبائي هو تعليقه الأخير وختامه البحث في هذه الآيـة حيث يقول حرفيًا: «هذا مـا يعطيه التدبّر في الآية الكريمـة، وللمفسّرين فيها أبحاث طويلة الذيل ومشاجرات أضربنا عن الاشتغال بها، من أرادها فليراجع المفصّلات»[40]. هذه مقتطفات من محاولات التعريـف القرآنيّ لظاهرة الوحي، سواء طُرحت في ما يعرف بعلوم القرآن أو في التفسير. ولم يقتصر الاهتمام بتفسير الوحي وتعريفه على العلوم النقليّة المرتبطة بالقرآن، بل انتقل الأمر إلى علوم أخرى كالفلسفة، وهو ما سوف أشير إليه في ما يأتي.

تعريف الوحي عند الفلاسفة

التواصـل والقطيعة بـين الفلسفة والدين والقضايـا الدينيّة أمر معلوم عنـد من خَبِرَ البحث الفلسفـيّ، ولأجل ذلك أدلى الفلاسفة بدلوهم وساهموا، كلّ من موقعه الفكريّ والمعرفيّ، في محـاولات تعريـف الوحي وتبيينـه. وكان من الطبيعـيّ أن يستعينوا بقوالبهـم المفهوميّة وعدّتهـم المعرفيّة في هذا المجال. فمنذ أن دخلوا على خطّ هذه المحاولات، حاول بعضهم تفسـير الوحي بالعلاقة بـين النبيّ وأحد العقول العشرة التي يؤمنـون بها. وذلك في نموذج الفارابي الذي يقول:

إنّ القـوّة المتخيّلة إذا كانت في إنسان ما قويّةً كاملةً جدًّا، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خـارج لا تستولي عليها استيلاءً يستغرقها بأسرهـا، ولا أخدمتها للقوّة الناطقة، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضًا أفعالها التي تخصّها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحلّلها منهما في وقت النوم، و(لمّا كان) كثير من هذه التي يعطيها العقـل الفعّال، فتتخيّلها القوّة المتخيّلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئيّة، فإنّ تلك المتخيّلة تعود فترتسم في القوّة الحاسّة.

فإذا حصلت رسومها في الحاسّة المشتركة، انفعلت عن تلك الرسوم القوّة الباصرة، فارتسمت فيها تلك، فيحصل عمّا في القوّة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنحاز

(39) سورة النساء، الآية 163.

(40) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة 1 (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 2006)، الجزء 18، الصفحات 60 إلى 63.

بشعاع البصر. فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من رأس في القوّة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاسّ المشترك وإلى القوّة المتخيّلة. ولأنّ هذه كلّها متّصلة بعضها ببعض، فيصير، ما أعطاه العقل الفعّال من ذلك، مرئيًا لهذا الإنسان(٤١).

وهكذا، يحاول الفارابي في هذا النصّ، ولو بطريقة مواربة بعض الشيء، أن يحلّل مشاهدة النبيّ للمَلَك وتلقّيه للوحي بمساعدة العقل الفعّال وفيضه. فالرؤية هي عمليّة مشتركة تتمّ بالتعاون بين قوّة الخيال وقوّة البصر وانعكاسات الضوء والهواء، كلّ ذلك لتفسير ما يفيضه العقل الفعّال على نفس النبيّ. ولا يبتعد ابن سينا، مثلًا، كثيرًا عن تفسير الفارابي للوحي والنبوّة، حيث يعطي العقل الفعّال دورًا محوريًّا في مسيرة الوحي. ولقوّة الخيال أيضًا دورها مع بعض الفوارق الجزئيّة، كإضافة مفهوم القوّة القدسيّة، وإرجاع العلاقة بين النبيّ وبين الله تعالى إلى العقل القدسيّ الذي يكون صلة الوصل بين الطرفَين، مع إدخال عنصر قوّة الحدس عند النبيّ لتبرير ارتباطه بالعقل الفعّال دون حاجة إلى الكثير من العناء:

وهذا الاستعداد (قوّة الحدس) يشتدّ في بعض الناس حتّى لا يحتاج في أن يتّصل بالعقل الفعّال إلى كثير شيء [...] كأنّه يعرف كلّ شيء من نفسه [...]، ويجب أن تُسمّى هذه الحالة من العقل الهيولانيّ عقلًا قدسيًّا(٤٢).

هذه المحاولات لتعريف ظاهرة الوحي والنبوّة أثارت عواصف من النقد ضدّ ابن سينا وغيره من الفلاسفة الذين نَحوا هذا المنحى، ما أدّى إلى الحكم عليهم بالإلحاد من قبل بعض الدارسين(٤٣).

موقف نقديّ من التفسير الفلسفيّ للوحي

إنّ ظاهرة الوحي من الظواهر الموجودة التي لا مجال لتجاهلها، وبالتالي تتوفّر دواعي البحث عنها في العلوم الإنسانيّة المختلفة، وبغضّ النظر عن التقييم النهائيّ للتفسير الفلسفيّ

(٤١) أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها**، تحقيق ألبير نصري، الطبعة ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، الصفحتان ١١٤ و١١٥.

(٤٢) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النجاة في المنطق والإلهيّات** (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ)، الصفحات ١٦٦ إلى ١٦٨؛ وانظر، حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات** (قم: دفتر نشر كتاب، ١٤٠٣هـ)، الجزء٣، الصفحات ٣٥٩ إلى ٣٦٢؛ نقلًا عن، مصطفى كريمي، **وحي شناسي** (قم: انتشارات مؤسّسة إمام خميني، ١٣٨٦هـ ش)، الصفحة ١٥٣.

(٤٣) لمزيد من الأضواء على التعريف السينويّ للوحي والنبوّة، انظر، صالح حسين الرقب، «موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوّة والأنبياء: عرض ونقد»، **مجلّة الجامعة الإسلاميّة** (غزّة، ٢٠٠٣) المجلد ١١، العدد ٢؛ وانظر، ناديا مفتون، «بررسي مقايسه اى وحي ونبوّت نزد فارابي وابن سينا» (الوحي والنبوّة عند الفارابي وابن سينا: دراسة مقارنة)، **مجلّة مشكوة النور، مجلّة متخصّصة في الحكمة السينويّة** (طهران)، السنة ١٢، ربيع وصيف ١٣٨٧ هـ.ش.

أو غيره، يبدو لي، عند المقارنة، أنّ كثيرًا من الاشتغال المعنون بعنوان الفلسفيّ أو غيره لا يبتعد عن التهوّر المنهجيّ، إن لم نقل أكثر، وإن كان في بعض الحالات قد يصل عند الباحثين إلى ما هو أكثر. وكما هو ملاحظ في النصّ المتقدّم - وفي غيره من النصوص - إنّ كثيرًا من الفلاسفة انطلقوا من مسلّمة غرابة فكرة الوحي، وصعوبة التواصل بين الإنسان المحاصر بالمادّة وحدود الزمان والمكان وبين الله المطلق الذي لا يحدّه زمان ولا مكان. ومن هنا، نجد أنّهم استعانوا بمسلّماتهم لتبرير أو تفسير هذا التواصل الصعب أو الغريب. ولم يقتصر هذا الأمر على الفلاسفة بل سرى من البحث الفلسفيّ إلى غيرهم من الذين درسوا هذه الظاهرة ولو في حقل آخر كما في حالة الزركشي المشار إليه أعلاه، فحديثه عن الانخلاع من صورة البشريّة إلى غيرها أو بالعكس ينطلق من التسليم بصعوبة التواصل بين الله ومخلوقاته.

بينما نجد أنّ النصّ الدينيّ في نموذجه القرآنيّ لا يتحدّث عن صعوبة بذلك المقدار، مع اعترافه بعدم إمكان التواصل بين الطرفَين كما يتواصل أهل عالم المادّة بعضهم مع بعضهم الآخر؛ ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[44]. إذًا، تُحَلّ صعوبة التواصل بالوحي، أو التفهيم من وراء حجاب، أو بإرسال الرسول. أضف إلى ذلك أنّ خطّ التواصل مع الله في الأديان مفتوح باتّجاهَين، فمرّةً من الله إلى الإنسان بطرقه المختلفة، والآخر من الإنسان إلى الله عبر «الدعاء» وما شابهه من أدوات ووسائل اتّصال؛ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[45]. والقرب يفسّر استجابة الدعاء كما في قوله تعالى ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[46].

وعلى أيّ حال، إنّ ظاهرة الوحي ليست من الظواهر العاديّة الطبيعيّة التي تتكرّر بكثرة في تاريخ البشريّة، ولذلك، تقتضي المنهجيّة الصارمة في تحليلها عدم التسرّع والحكم عليها بأحكام مرتجلة مبنيّة على القوالب الفكريّة والمعرفيّة المسبقة، بل ينبغي أن يستند أيّ تحليل إلى الطريقة التي تعبّر الظاهرة عن نفسها بها. وبالتالي، ينبغي أن يكون الوحي نفسه هو المرجعيّة في الحكم، وليس أيّ شيء آخر كائنًا ما كان هذا الآخر. وربّما بدا هذا الموقف غريبًا وإلزامًا بما لا يلزم، ولكنّه ليس كذلك، بل هو الموقف الطبيعيّ الذي يُمارَس حتّى في العلوم كلّها، فمن يريد تحليل مركّب كيميائيّ، لا يحكم عليه ويخبر عن عناصره المكوّنة له بناءً على تحليل

(٤٤) سورة الشورى، الآية ٥١.

(٤٥) سورة ق، الآية ١٦.

(٤٦) سورة غافر، الآية ٦٠.

مادّة أخـرى، أو اعتمادًا على قوالب جاهزة تُسقَط على المادّة المراد تحليلها. والوحي، على الأقـلّ في التقليد الإسلاميّ، هـو نصّ له وجوده المتحيّز، وله آثـاره ونتائجه وبصماته على الحيـاة الإنسانيّة لمن آمن بـه واعتنقه، بل وحتّى لمن لم يؤمن به. فعلى من يريد تحليله الرجوع إلى هـذا النصّ نفسه لإصدار أي حكم عليه. وبالرجوع إلى هذا النصّ، نجد أنّه يكشف عن مجموعة من المواصفات التي تكشف عن طبيعته وخصائصه، كما تكشف عن دور الإنسان وصِلَتِه به. وهذا ما سوف أحاول استكشافه من الوحي المتجسّد في القرآن الكريم.

الوحي في الإسلام ودوره في حياة الإنسان

مـن أهمّ لوازم الوحي والآثـار المترتّبة عليه الاعتراف للإنسان بأهليّته لتلقّي الخطاب الإلهيّ في حالـة النبـيّ صلّى الله عليه وآله، وأهليّـة الفهم والاستيعاب في عامّـة الناس. أضف إلى ذلـك أنّ الوحي الإسلاميّ أعطى الإنسان مكانةً عاليـةً منذ بدء خلقه حيث يتحدّث القرآن عـن الإنسان المؤلّف من جزأين، جزء مادّيّ هو الـتراب، وجزء آخر هو الروح الإلهيّة التي نُفخَت فيه فصار أهلًا لسجود الملائكة؛ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَـرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ * فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾[٤٧]. يُضاف إلى هذه الطريقة الرمزيّة في التعبير عن كرامة الإنسان، آيات أخرى تعبّر بصراحة القول، وليس بحكاية الفعل، عن الكرامة التي منحها الله للإنسان في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِـي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَـاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِـيلًا﴾[٤٨]. من هذا المدخل أنطلق إلى الدور الذي لَعِبَهُ الوحي القرآنيّ في الحياة الإسلاميّة.

١. التأسيس الحضاريّ والثقافيّ: لقد أدّى ظهور الإسلام إلى بناء أمّة بكلّ ما لكلمة بناء مـن معنى، ونجد القرآن علـى رأس العناصر الإسلاميّة المستجـدّة في المجتمع الذي احتضـن الإسلام. وذلك أنّ ظهور الإسلام استدعى مجموعةً من الإجراءات العلميّة والثقافيّـة منها الاشتغـال العلميّ الذي ولّـد العلوم وما يرتبط بهـا. فقد دعا نزول القرآن بصيغته اللفظيّة والمكتوبة[٤٩] إلى الحاجة إلى تعلّم الكتابة والقراءة، وبعد ذلك إلى ابتكار علم النحو وتقعيد قواعده بهدف الحفاظ على القرآن من التحريف تحت

(٤٧) سورة الحجر، الآيتان ٢٩ و٣٠.

(٤٨) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٤٩) وهنـا أشير إلى اختلافي مع كتّاب مثل أركون الذي يصرّ على أنّ طبيعة اللغـة القرآنيّة شفاهيّة، حُوّلت قسرًا إلى الكتابة. بينما نجد أنّ الكتابة والتدوين ملازمان لنزول القرآن ومشار إليهما فيه، كما في الآيات التي تتحدّث عن القرآن بوصفه كتابًا.

تأثير اللغات الأخرى. وفي موقف فيه شيء من التبسيط على قدر ما فيه من الحقيقة، يؤمِن بعض المعاصرين بأنّ القرآن (الوحي) لـه دور في نشأة كلّ العلوم التي عرفها المسلمـون، حتّى في علـوم كالفلك والجغرافيا ومـا شابه، لأنّ القـرآن يُحدّثنا عن الصلاة باتّجـاه القبلة، ومعرفة جهة الكعبة يحتاج إلى إلمامٍ بالجغرافيا والفلك، وعلى هذَين العلمَين يقاس ما سواهما.

٢. تثبيت القِيَم وتقديم النموذج: من الحاجات التي تمسّ حاجة الإنسان إليها، حاجته إلى معيـارٍ قيميّ يحكم به على أفعاله بالحسن أو القبح. وقد اختلف المسلمون في دائرة علم الكلام الإسلاميّ حول منشإ الحكم بذلك على الأفعال، وسألوا ما هي الأفعال الحسنة التي ينبغي فعلها؟ وما هي الأفعال القبيحة التي ينبغي تركها؟ وقدّموا جوابَين مشهورَين، هما الجواب الذي يقول إنّ حُسن الأفعال وقبحها تابعان لمشيئة الله، فما يـراه حسنًا ويحكم عليه بالحُسن هو الحسـن، والعكس بالعكس. والجواب الآخر هـو الجواب الذي حاصله أنّ حسن الأفعال وقبحهـا ليس ممّا يتوقّف بالكامل على الحكم الإلهيّ والمعرفة الدينيّة، بل يمكن للعقل بقدر معيّن أن يدرك أنّ بعض الأفعال حسـن وبعضها الآخـر قبيح، ويدعو الإنسان إلى فعل الصنـف الأوّل وترك الثاني. والموقف الأوّل لا يخفـى فيه دور القرآن وكونه معيارًا للأحكام القيمية الأخلاقيّة. وأمّا الموقف الثاني، فربّما يظهر منه أنّ معياره وميزانه للأحكام القيميّة هو العقل، إلّا أنّ الغوصـ في أعماق ذلك الموقف يكشف عـن دور لا بأس به للعقل، وذلك لأنّ أعـلام هذه المدرسة لا يرَون الاستغناء عن النصّ في الأحكام القيميّة، بل هم يرَون أنّ العقـل يحكم في بعض الموارد ويحتاج إلى النصّ الدينيّ في مواضع كثيرة. ثمّ إنّ اعتبـار حكم العقل لا ينفـي دور النصّ الدينيّ في إضفاء نوع من القداسة على تلك الأحكام، حتّى لو كان للعقل حكم.

٣. حرمة القانون وقداسته: تواجه الباحثين في فلسفة القانون أسئلة تدور حول المصدر الذي يضفي على أحكام القانـون قداستها ويدعو إلى احترامها، وتعدّدت الأجوبة عـن هذا السؤال، بل عـن الأسئلة التي تدور في هذا الفلـك. وما يفعله الوحي هو إضفاء القداسة على القانون والدعوة إلى احترامه. وذلك أنّ استناد التقنين والشريعة إلى الوحي يُضفي على القانون قداسةً واحترامًا خاصًّا، يحول دون انتهاكها وتغييرها عندما يريد من بيده الحلّ والعقد التغيير والانتهاك. فعندما يكون النبيّ حامل الرسالة ممنوعًا عن التصـرّف في مضمون الوحي، لا يمكن أن يسمح لغيره بطريق أولى، قال

تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[٥٠]؛ كما ويقول بلحن أشـد: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾[٥١].

(٥٠) سورة الأنعام، الآية ١٠٦.

(٥١) سورة الحاقّة، الآيات ٤٤ إلى ٤٧.

مفهوم «الوحي» في المسيحيّة[1]

جورج صبرا[2]

لم تتخلّ المسيحيّة، مع ارتباك العلاقة بين الوحي والعقل في أواخر العصور الوسطى، عن القول بموضوعيّة الوحي، أو التأكيد على رفعة مكانته الإبستميّة. أمّا وقد بدأت المنظومة المسيحيّة، بشقّيها الكاثوليكيّ والإنجيليّ، تنوء تحت ثقل تركة الحداثة، مع ما يعنيه ذلك من فرض المرجعيّة المعياريّة العقليّة، وصعود الأداة التجريبيّة كمفصل معرفيّ، والتأكيد على تاريخانيّة الفهم البشريّ، فإنّ التحام اللاهوت المسيحيّ مع هذا النقد جاء بآثار إيجابيّة على فهم الوحي بعامّة؛ بل لقد استعادت القراءة المسيحيّة، إثر هذا التعاطي الإيجابي، مفهومها الجوهريّ للوحي بما هو كشف للذات الإلهيّة، وعطاء لها بها.

المفردات المفتاحيّة: الوحي؛ الكشف؛ الكتاب المقدّس؛ الوحي والعقل؛ الكلمة الإلهيّة.

أودّ أن أبدأ كلامي في هذا الموضوع بملاحظتَين تمهيديّتَين: أوّلًا، إنّه موضوع واسع جدًّا ومتشعّب لدرجة أنّني لا أستطيع أن أفيه حقّه في الوقت المتاح لنا في هذه الندوة. لذا كان لا بدّ لي من أن أكون انتقائيًّا من ناحية المضمون. وقد اخترت أن أقدّم مفهوم الوحي الأساسيّ في اللاهوت المسيحيّ المعاصر على خلفيّة المسار التاريخيّ، وبالتحديد، خلفيّة إشكاليّة الوحي ونقد الوحي في زمن الحداثة؛ وثانيًا، أعددت هذه المحاضرة وفي ذهني أنّني أخاطب مسلمين بالدرجة الأولى، لأنّنا في جلسة فكريّة حواريّة، ولكنّي أخاطب أيضًا مسيحيّين، لأنّ الحوار ليس حوارًا حقًّا إذا لم يخاطب الذات شارحًا ومحلّلًا وناقدًا كما يخاطب الآخر شارحًا ومحلّلًا وناقدًا.

(١) ورقة قدّمت في ندوة الوحي التي نظّمتها كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى ومعهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، وعُقدت في كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، في ١٦ شباط ٢٠١٢.

(٢) رئيس كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت.

لقــد اخترنا أن نتحاور حول مفهــوم «الوحي» في المسيحيّة والإســلام، ولكن اسمحوا لي أوّلًا أن أبــدأ بتوضيــح لغويّ للفظة «وحي»، لأنّها عرضة لســوء الفهم كونها تحتمل أكثر مــن معنًى. اللاهوت المسيحيّ مؤسّس على كلمة الله كما يشهد لها الكتاب المقدّس، وكتابنا المقدّســ دُوِّن أصــلا باللغة العبريّة في قسمــه الأوّل (**العهد القــديم**)، وباليونانيّة في قسمه الثاني (**العهد الجديد**). إذًا، المصطلحات الأساسيّة والفكر اللاهوتيّ الذي تأمّل في مضمون كلمة الله عُبِّر عنها بلغات غير العربيّة. لذا نحن، كمسيحيّين ناطقين باللغة العربيّة، بحاجة إلى نقل دقيق لتعابيرنا الإيمانيّة الأصيلة.

«الوحي»، بحسب **لســان العــرب**، يعني «الإشارة والكتابــة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقيته إلى غيرك»[3]. لكنّ الاستخدام المسيحيّ للفظة «وحي» يميّز بين الوحي بمعنــى الإشــارة أو الإلهام أو الكتابة، وبين الوحي بمعنى «الكشــف». المصطلح اليونانيّ في **العهد الجديد** هو αποκαλυψίς /αποκαλύπτω ، ومعناه الأساسيّ «إزالة حجاب». الوحي يحدث عندما يسقط الحجاب وما كان مقنّعًا أو مخفيًّا يظهر إلى العلن، أي يُعلن أو يُكشف. لــذا نجد أنّ ترجمات **العهد الجديد** العربيّة إمّا استخدمت لفظة «إعلان» ومشتقّاتها (كما في الترجمــة الإنجيليّة للبستاني وفان دايــك) أو «كشف» ومشتقّاتها (كما في بعض الترجمات الكاثوليكيّــة). أنا أفضّل لفظة «كشف» لأنّ «إعــلان» مرتبطة إلى حدّ كبير بما هو مطروح للمعرفــة فقط، ولأنّ «وحــي» يمكن أن تعني «إلهــام» inspiration أو «أمر» أو «إشارة»، وليس هذا المقصود في الخطاب الكتابيّ، لكنّ عنوان حوارنا هو «الوحي» لذا لن أغيّره بل سأستخدم «الكشف» كمرادف له.

أعود الى المعنى الأساس للوحي. قلنا إنّ الوحي هو إزالة حجاب أو كشف نقاب ليظهر ما كان محجوبًا ومخفيًّا. هذا معطًى أوّل في مفهوم الوحي.

أمّا المعطى الثاني، فهو أنّ الحدث الذي فيه يصير الكشف لا تستهلّه المبادرة البشريّة، أي إنّ مُحدِثَ الكشف ليس الإنسان الذي يشهد الكشف، وإنّما المكشوف أو الموحى هو الذي يُحــدِث الوحي. وما يُكشَف هو سرّ. فالوحي لا يسهّل لنا حلّ مسألة ما أو يزوّدنا بجواب عــن سؤال صعب، بل هو كشف لســرّ[4]. والفرق بين المسألة والسرّ هــو أنّ المسألة تُحلّ ثمّ

(٣) ابن منظور، لسان العرب (قم: مؤسّسة نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، الجزء ١٥، الصفحة ٣٧٩.

(٤) G. Stroup, "Revelation," in *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Tasks*, ed. by P. C. Hodgson and R. H. King, 2nd edn., revised and enlarged edn. (Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 115.

ننتقـل إلى مسألة أخرى، أمّا السـرّ فبإمكاننا وُلُوجه والتعمّق فيـه والاغتناء به، ولكن مهما وَلجنـا وتعمّقنا واغتنَينا يبقى السـرّ في كلّيّته خارجًا عن نطاق قدرتنا علـى استيعابه والنفاد إلى عمق أعماقه. الوحي، في المسيحيّة، كشف لسرّ ودخول في معرفة سرّ لا يبطل كونه سرًّا لأنّه كُشف.

والمعطـى الأساسيّ الثالث في مفهوم الوحي هـو أنّ الوحي يشير إلى حدث يتخطّى فيه الموحـى قدرة العقل البشريّ المستلم للوحـي. لذا فالوحي عمل النعمة الإلهيّة. ليس الوحي في متنـاول الإنســان ولا يقع تحـت سيطرته. لا يكتشف الإنسان سـرّ الله بل يكشف الله ما يشـاء للإنسان، لذا فالكشــف أو الوحي من أعمال النعمة الإلهيّة(٥)، أي إنّه يُمنح. الإيمان لا يكتشف الوحي، بل الوحي يكوّن الإيمان. الإيمان نتيجة حدث الوحي.

هـذه المعطيات الثلاثـة التي ذكرت – أنّ الوحي إزالة حجـاب، وأنّ محدث الوحي هو المُوحي وليس الإنسان، وأنّ الوحي نعمة إلهيّة – تكوّن جوهر مفهوم الوحي في المسيحيّة، كمـا يشهد **الكتـاب المقدّس**. لكنّ الكتاب المقدّس – وهو المصـدر الأساس للفكر اللاهوتيّ – لا يتضمّـن «عقيـدةً» أو تعليمًا مباشرًا حول الوحي، ولا يتنـاول كثيرًا من المسائل التي يواجههـا اللاهوتيّون في أيّامنا حول تفسير مفهوم الوحي. لقد افترض كاتبو **الكتاب المقدّس** أنّ الله تكلّـم وعمـل، وأنّه عرّف البشر بنفسه ومشيئته من خـلال أعمال وأقوال. لم يتطرّق كاتبـو الأسفار المقدّسة إلى مسائل نظريّة مثـل إمكانيّة معرفة الله من خلال العقل إلى جانب المعرفـة الإيمانيّـة. لم يقدّموا براهين عقليّةً على وجود الله، ولم يبحثوا في علاقة المعرفة العقليّة بالمعرفة الإيمانيّة. الكتاب المقدّس يفترض معرفة البشر لله ويبني على هذا الافتراض الأساس. وفي العصـور اللاحقة، عندما تفاعل المسيحيّون مع الفكر الهلينيّ وطوّروا الفكر اللاهوتيّ المسيحيّ، افترضوا أنّ معرفتنا لله تأتي جزئيًّا من العقل، ولكنّ المعرفة الخلاصيّة الحاسمة تأتي مـن وحـي الله للإنسان. وفي العصور الوسطى وحتّى بدايـة العصر الحديث، لم يكن مفهوم الوحـي يشـكّل «مشكلةً»، لذا لم يكن ثمّة حديث عن إشكاليّـة الوحي. الله عرّفنا عن ذاته في الطبيعـة (كتاب الطبيعة) وهذه معرفة نحصل عليهـا بواسطة العقل، والله عرّفنا عن ذاته مـن خلال أعماله وأقواله التي صنعها في التاريـخ ودوّنت في **الكتاب المقدّس** أو حُفظت في التقليد الكنسيّ. ولما اختلّ التوازن بين الوحي والعقل في نهاية العصور الوسطى، وفي عصر الإصـلاح البروتستنتيّ، لم يتخلّ اللاهوت المسيحيّ في شقّيه الكاثوليكيّ والبروتستنتيّ عن

(٥) المصدر نفسه.

تمسّكه بالمفهوم التقليديّ للوحي، بل شدّد الجانبان على موضوعيّة الوحي، كلّ على طريقته وبحسب قناعاته اللاهوتيّة. فالكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة أعلنت في المجمع التريدنتينيّ - الذي عقد في الأربعينيّات من القرن السادس عشر ليردّ على حركة الإصلاح - أنّ الحقيقة الخلاصيّة والإرشاد الأخلاقيّ - أي الوحي - أُودِع في الأسفار المقدّسة المكتوبة وفي تقليد الكنيسة غير المكتوب، والذي سُلّم شفهيًا من المسيح إلى الرسل وخلفائهم وحُفظ في تعليم الكنيسة وممارساتها. أمّا في الجهة البروتستنتيّة، فقد أعلن «إقرار إيمان ويستمنستر (١٦٤٧)» أنّ الله هو كاتب الأسفار المقدّسة، وأنّ كلّ ما هو ضروريّ للإيمان والحياة - للخلاص - موجود في الكتاب المقدّس أو يمكن استخراجه منه.

في الحالتين، صار الوحي يُشير إلى مجموعة أطروحات propositions أُقرّ بها كحقائق موضوعيّة، إمّا لأنّها مُعطاة لنا من كنيسة مؤسَّسَة من الله وملهَمَة منه، أو لأنّها مُعطاة لنا في كتاب ألّفه الله[٦]. ومع أنّ ثمّة فروقات هامّة في المضمون بين هذين المفهومَين للوحي، إلّا أنّ ثمّة مشتركًا أساسيًّا: يصف المفهومان موضوع الوحي على أنّه حقائق عن الله. ويفترض المفهومان افتراضًا متافيزيقيًّا يقضي بأنّ الله الذي يكشف حقائق إلهيّة للبشر يقف خارج نظام الكون أو الخليقة التي تعتمد عليه كليًّا لوجودها ولمسارها، ويرتبط الله بخليقته من خارجها. كما أنّ في كلا المفهومَين افتراضًا فلسفيًّا آخر - معرفيًّا أو إبستمولوجيًّا - يسلّم بأنّ أقوالنا أو طروحاتنا عن الله وعن علاقته بالعالم لها ذات المكانة المعرفيّة كأقوالنا أو تأكيداتنا عن وقائع أو حقائق ضمن نطاق اختبارنا الحسّيّ والمادّيّ في العالم[٧].

طرح العصر الحديث الذي بدأ بما يُسمّى عصر التنوير Enlightenment تساؤلات خطيرةً حول هذين الافتراضَين الفلسفيَّين - المتافيزيقيّ والإبستمولوجيّ - اللذين قامت عليهما عمارة «الوحي» في اللاهوت المسيحيّ التقليديّ، وبذلك اهتزّت أُساسات العمارة، ونشأ شيء اسمه إشكاليّة الوحي في الفكر الحديث. صار القول بالوحي والتأسيس الفكريّ له في مواجهة الفكر الفلسفيّ الحديث المرتبط بنشأة العلوم الحديثة - من علوم طبيعيّة وإنسانيّة وتاريخيّة - موضوع نقد وتشكيك، فصار الوحي مشكلةً. ليس في وسعنا في هذا الوقت الضيّق أن نشرح بالتفصيل معطيات الفكر الفلسفيّ الحديث التي أرخت بظلالها الشديدة على مفهوم الوحي التقليديّ في الفكر المسيحيّ، لكنّني أكتفي بالإشارة

(٦) "Revelation," op. cit., pp. 121-2.

(٧) Ibid, p. 124.

إلى ثلاثة تطوّرات فرضت نفسها على اللاهوت المسيحيّ، وهي: (١) صعود نجم العقل كوسيلة التفسير الأولى للواقع الذي يحيط بنا والذي نختبره، وكالمرجع النهائيّ للفصل بين طروحات أو ادّعاءات متنازع عليها؛ (٢) نفي العلاقة الضروريّة بين المعرفة المبنيّة على الحقائق الإلهيّة الموحاة (أو أيّة أقوال عن الله على الإطلاق) وبين المعرفة المبنيّة على معطيات العالم الحسّيّ والتجريبيّ؛ و(٣) اكتشاف تاريخانيّة العقل والفهم البشريّين.

١. أولويّة العقل: لقد حقّق العلم الحديث إنجازات هائلةً بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. إنّ نشوء النظرة العلميّة للأشياء خلق مناخًا فكريًّا شكّل تحدّيًا هامًّا للمفاهيم التقليديّة للوحي. فالعلم الحديث جمع بين الدقّة الحسابيّة والمنهج التجريبيّ (الاختباريّ – experimental) ممّا أثمر إنجازات هائلةً في اكتساب المعرفة. اكتشف الإنسان أنّ بمقدوره أن يسيطر على الطبيعة من خلال فهم قوانينها. وهذا النجاح في حقل المعرفة العلميّة أثّر بالطبع على حقول أخرى، لذا نشأ موقف مشكّك بكلّ الأقوال والادّعاءات المعرفيّة التي لم تقم على أساس علميّ. كان لا بدّ من اقتلاع كلّ الاعتقادات والأوهام والخرافات التي لا أساس علميًّا لها ورفضها، وصار كلّ استناد إلى سلطة لضمان المعرفة – أكانت سلطة عقيدة أم مؤسّسةً أم كتابًا أم تقليدًا – أمرًا مشبوهًا وموضع تشكيك. صار العقل هو المقياس، وأضحى أفضل دفاع عن حقائق الإيمان المسيحيّ إظهار عقلانيّتها، بعد أن كانت الحقيقة الموحاة هي المرجع النهائيّ لفهم الطبيعة والبشر والعالم كلّه.

٢. التطوّر الثاني في عصر التنوير أدّى إلى إنكار قدرة العقل على معرفة حقائق عن الله معرفةً علميّةً أكيدةً. ففي الوقت ذاته الذي كان العلم يمتدّ ليضمّ مساحات جديدةً من حقول المعرفة، اتّخذت الفلسفة الحديثة منحًى ارتدّت فيه على التأمّل الذاتيّ، أي إنّها، وبدءًا من الفيلسوف الفرنسيّ رينيه ديكارت (١٥٩٦–١٦٥٠)، اتّجهت نحو التفكّر في الذات العارفة بدل موضوع المعرفة. اتّجهت الفلسفة الحديثة نحو الإبستمولوجيا – نظريّة المعرفة – وصار سؤالها الأساس ليس «ماذا أعرف؟» بل «كيف أعرف؟» و«كيف أتأكّد من أنّني أعرف ما أدّعي أنّني أعرف؟ ما هو مدى قدرتي على المعرفة؟ وما حدود معرفتي ومصادرها؟» أعاد ديكارت ودايفيد هيوم وإيمانويل كانط وغيرهم توجيه الفكر الحديث نحو الفرد العارف وعمليّة المعرفة وتحليل قدرة العقل ودور الحواسّ. لا مجال الآن للخوض في تفاصيل ما قالوه وكيف توصّلوا إلى خلاصاتهم، وما اتّفقوا عليه وما اختلفوا حوله. ولكن يمكن القول

إنّــه، بعد كانط بالتحديد، أضحى من الصعب جــدًّا أن يدّعي المرء ادّعاءً معرفيًّا دون أخــذ الذات العارفة بعين الاعتبار. بل أكــثر من ذلك، قال كانط إنّ الإنسان لا يمكنه أن يعــرف الأشيــاء كما هــي في ذاتها بل فقط كما تظهر له، وإنّــه لا يمكنه أن يعرف معرفــةً عقليّةً أكيدةً ما لا تبــدأ معرفته في المعرفة الحسّيّــة، ولا يستطيع إثبات وجود حقيقــة تخرج عن نطاق الحواسّ والإدراك العقليّ. إذًا، لا يمكــن بالبراهين العقليّة إثبــات وجود الله أو الحرّيّة أو الحيــاة الأبديّة. ولكنّ العكس صحيح أيضًا، أي إنّه لا يمكن إثبات عدم وجود هذه الأمور أيضًا، لأنّ هذه الأمور كلّها خارج نطاق المعرفة البشريّة العقليّة. لم يدحض كانط الفكر اللاهوتيّ، أو وجود الله والوحي، لكنّه قوّض الهيكليّة الـمِتافيزيقيّة التي كان اللاهوت المسيحيّ يرتكز عليها ويبني عمارته عليها.

٣. وأخــيرًا، شهد عصر التنوير بداية نشوء التاريخ كعلم نقديّ ممّا تطوّر لاحقًا في القرن التاســع عشر ليشكّل تحدّيًــا كبيرًا للأحداث التاريخيّة التــي كان الوحي يستند إليها أو يؤسّــس عليها. لقــد كان اللاهوت المسيحيّ – كاثوليكيًّا كان أم إنجيليًّا – غير آبه لمسألــة النسبيّة التاريخيّة. عندما صــار التاريخ والتأريخ يتثبّت كعلم ذي منهج، نشأ الوعــي أنّ الأحداث التاريخيّة لا تــدور في فلك الإثبات والبراهين القاطعة وإنّما في فلك «المرجّح»، وأنّ البحث التاريخيّ يفترض أنّ كلّ حدث يُشبه ويترافق (أي يمكن ربطه) مع أحداث أخرى لكي يكون للمؤرّخ أساس للحكم أو التفسير. وهذا عنى أنّ كلّ الأحداث في التاريخ، وكلّ تفسير للأحداث، مرتبطة بموقع المفسّر وبمنظوره perspective، وأنّها لا تُفهم من دون أخذ السياق التاريخيّ بعين الاعتبار. إذًا، كلّ تفســير للحدث التاريخيّ لا يمكن أن يؤسّــس لعالميّته ولفرادته. وكلّ الفكر البشريّ يخضع لشروط «التاريخانيّة» أي إنّ كلّ ما يُحدَّث أو يُقال أو يُطرح في عالم الزمان والمــكان – أي في التاريــخ – خاضع للنقد التاريخيّ ومحكــوم بمقولاته. وطُبّق هذا علــى الكتاب المقدّس أحداثًا وأقــوالًا وتفاسير على أنّها تعكــس النظرة والمواقف والافتراضات الخاصّة بالبيئة التي أنتجته، فصعد نجم النسبيّة في الفكر الحديث.

إذا جمعنا هذه التطوّرات الثلاثة معًا – السلطة المعطاة للعقل في العلم الحديث، وإعادة رســم حــدود العقل، والاعتراف بتاريخانيّة المعرفة والفهم – يصــير من الصعب جدًّا، إن لم يكن مــن المستحيل، على أيّ لاهوتيّ يتعاطى بوعي وانفتاح علــى المناخ الفكريّ والثقافيّ في العصــر الحديــث أن يستمرّ بصياغة اللاهــوت – في مسألة الوحــي أو في غيرها – كأنّ شيئًــا لم يكــن، وكأنّ المفهوم التقليــديّ للوحي ما زال قائمًا بلا اهتــزاز. بكلمة أخرى، من

يُـرد أن يتكلّم في الله والوحـي اليوم، عليه أن يفعل ذلك على خلفيّة تَركة الحداثة – من نقد للفكـر الدينـيّ والحاد – وفي ظلّ حالة ما بعد الحداثة حيـث التعدّديّة معطًى ثقافيّ وفكريّ هامّ جدًّا[٨].

لقد تعدّدت الاستجابات اللاهوتيّة للقيود الفكريّة وللنقد الفلسفيّ لمفهوم الوحي ابتداءً من القرن التاسع عشر، ولا مجال الآن للخوض في الاتّجاهات اللاهوتيّة المتعدّدة التي نتجت عـن تلك الاستجابات، إلّا أنّ الواضح من معظمهـا أنّ التمييز المطلق بين ما يستطيع العقل إدراكـه دون نـور الوحي وبين مـا يقبله الإيمـان في معطيات الوحي الإلهـيّ المعرفيّة لم يعد ذا معنًـى لكثيرين من روّاد الفكـر الحديث[٩]. صحيح أنّ اتّجاهًـا لاهوتيًّا استمرّ في الدفاع عـن مفهوم الوحي التقليديّ، وحاول إثبات تاريخانيّة كلّ أحداث الوحي، وتمسّك بمفهوم الوحـي كحقائق معلنة عن الله ومنه مودعة إمّـا في تعليم الكنيسة وتقليدها ومُصان بعصمة الكنيسة ورئيسها الأرضيّ (البابا) – هذا في الكثلكة الحديثة – أو مودعة في كتاب مقدّس موحًـى في كلّ كلماتـه مـن الله مباشرةً ومُصان بعصمـة يمنحها الروح القدس – في التيّار اللاهوتـيّ الإنجيليّ الأصوليّ. لكنّ الاتّجاه الأكبر في اللاهوت المسيحيّ لم يتّخذ مجرّد موقف دفاعيّ بل تعاطى بإيجابيّة مع نقد الوحي في الحداثة وخلُص – على الرغم من تعدّديّته – إلى التأكيـد على حقيقـة جامعة واحدة، وهـي أنّ الوحي، في عمق معناه، هـو كشف وعطاء للذات الإلهيّة وليس لحقائق عن الله أو منه.

* * *

الوحـي، في **العهد الجديـد**، من ذات إلى ذات، وليس من شـيء (أو موضوع) إلى ذات، أي إنّ الوحـي حدث وعلاقة بين شخص وشخص آخر[١٠]. الإيمان هو طاعة الإنسان لله الذي يلاقيـه في التاريخ وفي حياة شخصيّة. الوحي حقيقة تـلاق، حقيقة لقاء بين الكلمة الإلهيّة والإنسان، وليس حقائق أو معلومات أو عقائد عن الله. الله، في المفهوم المسيحيّ للوحي، لا يعطينا أو يكشف لنا معلومات عنه وعن إرادته، بل يمنحنا ذاته للشركة والمشاركة. تحوّل هذا المفهـوم الأساسيّ لاحقًا، كما سبق وذكرت، ليصيرَ الوحـيُ تعليمًا وعقيدةً، فيصير الإيمان بدوره قبولًا بعقيدة أو تصديقًا لها. فأضحى المؤمن، لا كما في مفهوم **العهد الجديد**، الإنسان

(٨) R. J. Plantinga, T. R. Thompson, and M. D. Lundberg, *An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 50.

(٩) J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (N.Y.: Columbia University Press, 1958), p. 18.

(١٠) Ibid, p. 18.

الـذي قُبض عليه من يسوع المسيح وتحوّلت حياته، بل الإنسان الذي يقبل ما تضع الكنيسة أمامـه كتعليـم أو عقيدة موحاة مـن الله ومؤسّسة على سلطة الكنيسـة و/أو سلطة الكتاب المقدّس[١١].

لقد استعـاد اللاهوت المسيحيّ في القرن العشرين المفهوم الجوهـريّ للوحي، وأكّد أنّ مصدر الوحي وأساسه وأرضيّته، بل المسيحيّة كلّها، هي كلمة الله التي جاءت «قديمًا بأنواع وطُـرق كثيرة» ثـمّ أتت «في الأيّام الأخيرة» في ابن الله «الذي جعله وارثًا لكلّ شيء، الذي به أيضًا عمل العالمين» وهو «بهاء مجده ورسم جوهره»[١٢]. والابن، أي كلمة الله المتأنّس، لم يُعلن الكلمة فقط بل كان الكلمة الإلهيّة، كما يؤكّد **إنجيل يوحنّا**[١٣]. كلمة الله في **العهد القديم** – كلمة الشريعة وكلمة الأنبياء – اتّخذت لحمًا ودمًا في **العهد الجديد**، أي وجودًا شخصيًّا. ولكـن حتّى في **العهد القديم** «الكلمة» أكثر مـن مجرّد كلام – كما كانت عند الإغريق حيث «الكلمة» يقابلها «الفعل ἔργον». لكن في العبريّة الكتابيّة، «الكلمة» تعني أيضًا «الفعل» و«الحـدث»؛ الله يتكلّـم فتحدث الأشياء (قال الله «ليكن نورٌ فـكان نورٌ»[١٤]؛ أو: «هكذا تكـون كلمتي التي تخرج من فمي»، يقول الربّ في **أشعياء**، «لا ترجع إليّ فارغة بل تعمل ما سُررتُ به وتنجح في ما أرسلتُها له»[١٥].

إذًا، في المسيحيّـة المُوحي هو الله والمُوحى هو الله ووسيط الوحي هو الله، أي إنّ مصدر الوحي وموضوع الوحي وموصل الوحي هو الله. هذا سرّ الله الثالوث! ليس وسيط الوحي كتابًـا ولا عقيـدةً ولا مؤسّسةً، بل هـو إنسان حقيقيّ تاريخيّ، كشـف الله ذاته فيه؛ عَنَيت يسوع الناصريّ. وكلّ وسائط الوحي الأخرى – من كتاب مقدّس واعترافات إيمان وتعاليم وطقوس ومؤسّسات – هـي أيضًا وسائط لكنّهـا ثانويّة وتابعة ونابعة مـن الوسيط الأوّل والأهـمّ وخاضعة لـه وتُقيّم وتُصلح وتُجدّد على أساسه. الحـدث الأساسيّ في المسيحيّة هو عطـاء الله لذاتـه، وليس عطاؤه لشيء مـن عنده. ويبدأ هذا العطاء الإلهـيّ الذاتيّ في الخلق ويرافـق تاريخ مسـيرة الله مع شعبه (إسرائيـل)، ثـمّ يجد اكتماله في شخـص يسوع وحياته وموته وقيامته وإرساله الروح. الله لا يكشف شيئًا عنه، بل يكشف ذاته، وكشف الذات ليس

---

(١١) Ibid, p. 97.

(١٢) الرسالة إلى العبرانيّين، ١: ١ إلى ٣.

(١٣) إنجيل يوحنّا، ١: ١.

(١٤) سفر التكوين، ١: ٣.

(١٥) سفر أشعياء، ٥٥: ١١.

فقـط للمعرفة، أي كي يعرفه البشر ويعرفوا إرادتـه، بل هو يُعطي ذاته لكي يشترك البشر في حياتـه. وبما أنّ جوهر الله هي المحبّة، لا بـدّ أن يكون الله كاشفًا لذاته في التاريخ، إلهًا يسير مع الإنسان، يسير وراءه ويسير أمامه، لذا صار الإله إنسانًا.

هـل يتوافق هذا المفهوم للوحي مـع مفاهيم الوحي في ديانات أخرى؟ هل الاختلافات هـي فقـط في مضمـون الوحـي؟ أم إنّ مفهوم الوحي (فكـرة الوحي) بحـدّ ذاته مختلف؟ لا نستطيـع الإجابـة عن هـذه الأسئلة حقًّا قبـل الاستماع إلى مفاهيم الوحـي عند الأديان الوحيانيّـة الأخرى وفهمها فهمًا حقًّا. لكنّي، وحتّى إشعـار آخر، أميل إلى الاعتقاد – وأنا مستعدّ لتغيير رأيي وإعادة تصويب «ميلي» – أنّ ثمّة فرقًا أساسيًّا في مفهوم الوحي وليس، فقط في مضمونه بين المسيحيّة وأديان وحيانيّة أخرى، وهذا ما أودّ أن أعبّر عنه ختامًا باقتباس من فيلسوف مسيحيّ بريطانيّ، ألفرد إدوارد تايلور:

> بالنسبة إلى دين ينظر إلى الله على أنّه بعيد ومتعال، لا يُعرف إلّا بواسطة الإرشادات والأوامر التي تأتينا منه، إنّ التعليم أو الوصيّة أهمّ شيء، ولا أهمّيّة لحامل التعاليم والوصايا سوى أنّه القناة التي من خلالها يتّصل الله بنا. طالما أنّنا نقبل الرسالة التي يبثّها الوسيط، لا أهمّيّة كبيرة لما نعتقده أو لا نعتقده عن شخصه. ولكن إذا كان ثمّة دين ينزل الله إلى قلب الزمن، عاملًا من خلاله وليس فقط من خارجه، عندها يكون شخص وحياة ذاك الذي فيه اكتمل تداخل الأبديّة والزمن هو الوحي. والإيمـان عندها يعني، لا الموافقة على أقوال مرسل، بل الاعتراف بالشخص الذي تمّ فيه التداخل بين «العالمين» [الأبديّ والزمنيّ] إلى حقيقته[١٦].

في المفهـوم المسيحيّ للوحي، الرسول هـو الرسالة، والمُرسل هو الموحَى والموحِي، كما عـبّر عن ذلك يوحنّـا في رسالته الأولى: «الـذي كان من البدء الذي سمعنـاه، الذي رأيناه بعيوننـا، الذي شاهدناه ولمستـه أيدينا من جهة كلمة الحياة، فإنّ الحيـاة أُظهرت، وقد رأينا ونشهد ونخبركم بالحياة الأبديّة التي كانت عند الآب وأظهرت لنا»[١٧].

(١٦) A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist*. Series II. Natural Theology and the Positive Religions (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951), p. 122.

(١٧) رسالة يوحنّا الأولى، ١: ١ و٢.

مراتب وجود القرآن عند علماء المسلمين: دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ

حسين عليّ إبراهيم[1]

تسالم المسلمون على أنّ الله متكلّم، وأنّ القرآن كلامه، في حين اختلفوا على وجود رتبة للقرآن قبل رتبة وجوده في اللوح المحفوظ. وفيما خلا الغلاة من الحنابلة والمحدّثين الذين ذهبوا إلى كون القرآن المتلوّ والمكتوب مخلوقًا، فإنّ المذاهب الفكريّة المختلفة تنازعت حول كون الكلام هو العلم، أي هو قديم قائم في الذات، أو هو صفة أزليّة قائمة في الذات لكنّها غير العلم وغير الإرادة، أي ما سُمّي بالكلام النفسيّ، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة ورفضته المعتزلة والإماميّة على أساس (١) اشتمال العلم للتصوّر والتصديق معًا، بما ينقض كلّ اختلاف بين الكلام النفسيّ والعلم، و(٢) عدم قبول التمييز الأشعريّ بين الإرادة والطلب.

المفردات المفتاحيّة: خلق القرآن؛ اللوح المحفوظ؛ الكلام النفسيّ؛ علم الله؛ إرادة الله؛ الأشاعرة؛ المعتزلة؛ الكُلّابيّة؛ الحشويّة؛ الظاهراتيّة.

مقدّمة

إنّ موضوع هذا البحث مرتقًى صعبٌ ومطلب بعيد. وإنّ الباحثَ في القرآن حقيقةً ومعنىً ولفظًا، لا بدّ من أن يعرضَ لمراتب وجوده المدّعاة كلّها، وأن يفحصها واحدةً واحدة، محاولًا مقاربة كلّ منها، ودارسًا إمكان احتوائها على المعاني الذهنيّة [المفاهيم]، وعلى الألفاظ أيضًا.

وقد أجمع المسلمون على أنّ القرآن كلام الله تعالى، واختلفوا في كونه مخلوقًا أو غير مخلوق، قديمًا أو غير قديم، ثمّ اختلف القائلون بعدم الخلق في كون كلام الله علم الله تعالى أم

(١) أستاذ في الحوزة العلميّة، بيروت.

كلامًا نفسيًا وصفةً أزليّةً قائمةً بذاته. أو ما لا يطلق عليه أنّه غيره، ولا أنّه ليس غيره، أو ما لا يطلق عليه أنّه ليس هو هو، ولا يطلق عليه أنّه ليس غيره، وإلى غير ذلك من هذه الأقوال المتشعّبة[٢].

ولازم هذه الأقوال ادّعاء وجود للقرآن قبل رتبة وجوده في اللوح المحفوظ، هو علم الله عند بعض، أو الكلام النفسيّ عند آخرين. وتفرّع على هذه المسألة نقاش بين بعض الحنابلة والحشويّة وغيرهم، في كون القرآن المقروء المتلوّ، والمخطوط المكتوب، مخلوقًا أم غير مخلوق. وهو نقاشٌ فرعيّ لا يدخل في هذه المرتبة.

واتّفق المسلمون على وجود القرآن في اللوح المحفوظ لورود ذلك صراحةً في **القرآن الكريم**؛ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٣]. ولكن، هل حقيقة وجود القرآن في اللوح هي وجوده في علم الله وقضائه، وفي مخزن اللوح المحفوظ الذي هو مخزن علمه وقضائه؟ أم له، مع علم الله به وقضائه إيّاه، وجود خارجيّ ملكوتيّ مُحدَث هو الحقيقة القرآنيّة المودَعة في اللوح المحفوظ، وهي تأويل القرآن الذي يرجع إليه مثاله المقرّر المتلوّ الملفوظ بألسنتنا والمكتوب في المصاحف؟ وهل تقبل هذه المرتبة المدّعاة من الوجود مفاهيمًا ذهنيّةً وألفاظًا؟

والقرآن له على أشهر الآراء نزول جُمْلِيّ دفعيّ، وتنزيل تدريجيّ في طول مدّة النبوّة، فما معنى كلّ منهما؟ وإذا كان القرآن في مرحلة التنزيل التدريجيّ محلًّى بحلية الألفاظ، فهل كان كذلك في مرحلة النزول الدفعيّ السابقة؟ وهل وجود الألفاظ والمفاهيم ممكن منها؟ ثمّ إلى أين كان هذا النزول الدفعيّ؟ هل إلى البيت المعمور، أم إلى بيت العزّة من السماء الدنيا، أم على قلب رسول الله صلّى الله عليه وآله؟ وهل هذان النزولان - في حال صحّتهما - واحد أم اثنان؟

كلّ هذا من أسئلة هذا البحث، وبالتأمّل فيه تتشكّل فروضه.

(٢) انظر، أحمد بن تيميّة، **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمّد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، الطبعة ١ (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٨٢هـ)، الجزء ٦، الصفحتان ٩٦ و٩٧.

(٣) سورة البروج، الآيتان ٢١ و٢٢.

ولا شكّ في أنّه يصدق على بعض هذه المراتب أنّها بحث في الوحي، ولكنّه صدق بالمعنى الاسميّ، أي بمعنى القرآن الموحى، لا بالمعنى المصدريّ الذي يرجع إليه أساس كلمة الوحي(٤). وصحيح أنّ المعنى المصدريّ صادق على عمليّة الإنزال والتنزيل، ولكنّنا نريد، في هذا البحث، الكلام عن القرآن النازل والمنزّل لا على العمليّة والحدث. كما أنّنا نريد الكلام عن القرآن في مرتبة اللوح المحفوظ، والمرتبة المدّعاة للقرآن غير المخلوق الذي هو كلام الله وعلمه، أو كلامه النفسيّ وغيره، وتسمية هذا بالوحي - ولو بالمعنى الاسميّ - من دون عناية مجازيّة أوّل الكلام. ولهذا عنونّا البحث بـ«مراتب وجود القرآن (دراسة في الحقيقة والمعنى واللفظ عند علماء المسلمين)». ويوضح العنوان أنّ البحث يقتصر على تتبّع جهد علماء المسلمين.

وسيقتصر هذا الجزء الأوّل من البحث على عرض المرتبة الأولى المدّعاة للقرآن الكريم، وهي دعوى عدم خلق القرآن والكلام النفسيّ.

دعوى أنّ القرآن غير مخلوق، أو أنّه كلام نفسيّ لله

ثمّة وجود مدّعًى للقرآن قبل مرتبة وجوده في اللوح المحفوظ، قال به كثيرٌ من المحدّثين والمتكلّمين السنّة، وهو وجودٌ يحيط بكلّ رتبة وجود أخرى، ويكون في طولها ويكون معها. وهذا يكون بادّعاء أنّ القرآن غير مخلوق، أو بادّعاء كلام نفسيّ لله سبحانه. وليس كلّ من قال إنّ القرآن غير مخلوق هو قائل بالكلام النفسيّ، بل كلّ قائل بالثاني قائل بالأوّل، والعكس ليس صحيحًا.

وهذا يقتضي فصل العنوانَين عند التحليل، ونبدأ بالأوّل.

(٤) يعبّر هشام جعيط عن المعنى المصدريّ للوحي بقوله: «الوحي هو العمليّة التي تمّ بها التبليغ إلى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها»؛ انظر، هشام جعيط، في السيرة النبويّة: **الوحي والقرآن والنبوّة** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ١٨. وإذا كان للنقاش مجال في آخر كلامه على بعض الوجوه، فإنّ أوّله يعبّر عن المعنى المصدريّ للوحي.
ويعبّر الذهبي في الميزان عن المعنى الاسميّ للوحي بقوله: «والقرآن كيفما تُلي أو كُتب أو سُمع فهو وحي». انظر، عبد الله الهرري الحبشي، **إظهار العقيدة السنيّة في شرح العقيدة الطحاويّة** (بيروت: دار المشاريع، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، الصفحة ٩٧.

١. دعوى أنّ القرآن غير مخلوق

١. أ. ظروف ظهور الدعوى

قلنا في المقدّمة إنّ المسلمين أجمعوا على أنّ الله متكلّم وأنّ القرآن كلامه، ولكنّهم اختلفوا في كلامه أنّه مخلوق أو غير مخلوق. وأوصلهم اختلافهم إلى ما عُرف، في عصر المأمون العبّاسيّ (٢١٨هـ) وما بعده، بمحنة خلق القرآن. وكان قد شاع في أوساط المحدّثين السنّة القول إنّ القرآن غير مخلوق. وهذا إن ارتبط من ناحية بالعقليّة التي تعامل بها المحدّثون مع النصوص الدينيّة، فإنّه ارتبط أيضًا، في زعم بعض الباحثين، بمؤثّرات حضاريّة وافدة ترجع إلى امتزاج المسلمين ببيئة البحث الكلاميّ عند أهل الكتاب؛ إذ قالت اليهود بقدَم التوراة، وقالت النصارى بقدم الكلمة (المسيح)[٥]. وهناك من ربط بين النصارى الذين كانوا في حاشية الأمويّين، وعلى رأسهم يوحنّا الدمشقي، وبين هذه المسألة؛ فقد كان الأخير يجادل المسلمين في قدم الكلمة في القرآن؛ «فإن قالوا: لا، فقد قالوا: إنّ كلامه مخلوق، وإن قالوا: قديمة، ادّعى أنّ عيسى قديم»[٦]. علمًا بأنّ عيسى عليه السلام - على بعض وجوه التفسير الراجحة - وسائر الخلق كلماتُ الله التكوينيّة.

ولعلّ أوّل من بدأ القول بعدم خلق القرآن هو عبد الله بن محمّد بن كُلّاب، وكان يقول إنّ كلام الله هو الله، وكانت الكُلّابيّة التي تُنسب إليه تقول إنّ كلام الله تعالى هو معنًى أزليّ قائم بذاته مع أنّه شيء واحد[٧]. وقد زعم أبو العبّاس البغوي أنّ فثيون النصراني قال له: «رحم الله عبد الله [أي ابن كُلّاب]، كان يجيء ويجلس إلى ناحية من البِيْعَة، وعنّي أخذ هذا القول: 'كلام الله هو الله'»[٨].

ويرى بعض الباحثين أنّ قول ابن كُلّاب بقدم القرآن،أوقول ابن حنبل بأنّه غير مخلوق، جاء بعد قول الجعد بن درهم والجهم بن صفوان بأنّه مخلوق[٩]. وعلى أيّ حال، فإنّ الخوض في أنّ القرآن مخلوق أو غير مخلوق كان - في جزء منه - راجعًا للأسباب السالفة.

---

(٥) انظر، جعفر السبحاني، **بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعيّة مقارنة للمذاهب الإسلاميّة** (بيروت: الدار الإسلاميّة، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٩ م)، الجزء ٢، الصفحة ٢٥٣.

(٦) انظر، المصدر نفسه، الصفحة نفسها؛ وأيضًا، الجزء ٣، الصفحة ٢٦٠ (نقله عن: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٤).

(٧) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٦٠؛ وانظر، أيضًا، جلال عبد الحميد موسى، **نشأة الأشعريّة وتطوّرها** (بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ، ١٩٨٢ م)، الصفحة ٢٤٧.

(٨) ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق مصطفى محمّد (القاهرة، ١٣٤٨هـ)، الصفحة ٢٣٠.

(٩) انظر، **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.

وقـد ساعـد في انتشار عقيدة خلـق القرآن ما لقيـه أصحابها من ظلم علـى يد المأمون (٢١٨ هـ)، والمعتصم (٢٢٦ هـ)، والواثق (٢٣٢ هـ)، الذين نصروا عقيدة الاعتزال بشدّة، وقد سجّل المعتزلة، باستنصارهم بالسلطة على مخالفيهم، صفحةً سوداء في تاريخهم الداعي إلى حرّيّة الفكر الإنسانيّ[١٠]، وقد ردّ رمناوئوهم - فيما بعد - الكيل كيلَين[١١].

وقد استدلّ القائلون بأنّ القرآن غير مخلوق بعدد من الأدلّة النقليّة وغيرها على مدّعاهم، نقدهـا خصومهم وأجابوا عنها. ولكنّ اللافت هو محاولة نسبة حديث إلى رسول الله صلّى الله عليـه وآله في خلـق القرآن؛ فقد ذكـر التفتازاني في شـرح **العقائد** أنّه اختـار عبارة «غير مخلـوق» مكان عبارة «حادث» لموافقة حديث النبـيّ صلّى الله عليه وآله: «القرآن كلام الله غـير مخلوق». وردّ عليه الشيخ عبد الله الهرري الحبشي بأنّ «هذا الحديث لا يصحّ مرفوعًا، إنّمـا هـو كلام لبعض الأئمّة كأبـي حنيفة[١٢] - رضـي الله عنه - وغيره مـن السلف»[١٣]. كمـا يلفت ادّعاء مواقف للصحابـة، أو تأويل كلام وصرف معناه إلى أنّ القرآن غير مخلوق، والمسألـة بدأت جذورها في العصر الأمويّ؛ فقد روي عـن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال يوم صفّين: «ما حكّمتُ مخلوقًا، وإنّما حكّمتُ القرآن»[١٤]. والظاهر أنّ كلمة مخلوق في هذا السيـاق تعني أنّني ما حكّمت بشرًا أو إنسانًا، وإنّما حكّمتُ كلام الله. أمّا الدلالة الأخرى، التي تفيد بأنّ القرآن غير مخلوق بقرينة المقابلة،فهي دلالة احتماليّة. لكنّ بعض الكلام المنقول عن بعض الصحابة كلام ظاهر أو صريح، ويمكن احتمال صدوره من بعض الصحابة الذين امتدّت أعمارهـم إلى فترة سمحت ببروز هذا النقاش في العصر الأمويّ[١٥].

---

(١٠) انظـر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٧؛ وانظر «رسائـل المأمون الأربع في شأن خلق القرآن وما جرى على المحدّثين»، **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٤٢٢ إلى ٤٣٧.

(١١) انظر، **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحات ٤٣٨ إلى ٤٤٩.

(١٢) سيأتي أنّ أبا حنيفة قال بخلق القرآن أو رُوِيَ عنه ذلك. ورُوِيَ عنه التراجع عنه، وهذا يناسب ما رُوِيَ في التراجع.

(١٣) عبـد الله الهرري الحبشـي، **المطالب الوفيّة في شرح العقيدة النسفيّة** (بيروت: دار المشاريع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، الصفحة ٧٥.

(١٤) أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي الشافعي (٤٨٠هـ)، **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة من الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم**، خرّج آياته وأحاديثه ووضع فهارسه محمّد عبد السلام شاهين، الطبعة ١ (بيروت: دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد عليّ بيضون، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، الجزء ١، الصفحة ١٣٥.

(١٥) راجع ما روي عن ابن عمر، وما نُقل من آراء بعض الصحابة، وامتحنه بهذه الضابطة التحليليّة في **شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة**، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحتان ١٣٦ و١٣٧.

١. ب. مواقف الحنابلة من عدم خلق القرآن

لعلّ أشهر من قال إنّ القرآن غير مخلوق هو أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)، وقد عانى في سبيل عقيدته - خصوصًا في أيّام المأمون - لكنّ العلماء اختلفوا في حدود قوله، فابن حزم ينقل أنّ قوله، وقول أهل السنّة[١٦]، «إنّ كلام الله - تعالى - هو علمه لم يزل، وهو غير مخلوق»[١٧]. والخلاف مع الحنابلة والأشاعرة الذين سيأتي قولهم هو في أنّ كلام الله سبحانه صفة ذات أم صفة فعل، فإن كان صفة ذات لا يكون مخلوقًا، وإن كان صفة فعل يكون كذلك. وعدّه ابن حنبل علم الله لم يزل، وصفةً قائمةً بالله، وبما أنّ القرآن كلامه، فالقرآن غير مخلوق، وقد نُقِلَ عنه في كتاب **الردّ على الجهميّة**: «لا يقال في كتاب الله هو الله ولا غيره»[١٨].

ولا يُعترض على كون الله عالـمًا بكلّ شيء، لكنّ الاعتراض على جعل كلام الله علمَه لم يزل؛ فالكلام من صفات فعل الله، وفعله يحيط به علمه، أمّا أن يكون فعله علمَه أو عين علمه، فالدليل عليه لا له.

لكنّ موقف أحمد بن حنبل لم يقف عند القول بأنّ كلامه غير مخلوق، وتفسيره بأنّ علمه لم يزل، بل نُقل عنه ما يفيد أنّ لفظ **القرآن** غيرُ مخلوق أيضًا. وقد قال هو في كتاب **السُّنّة**:

> والقرآن كلام الله ليس بمخلوق، فمن زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جهميّ كافر[١٩]، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله،عزّ وجلّ، ووقف، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق،فهو أخبث من الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا بالقرآن مخلوقة وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله، فهو جهميّ، ومن لم يكفّر هؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم [...] ولم يزل الله متكلّمًا عالـمًا[٢٠].

وقد اختلف النقل عن ابن حنبل في لفظ القرآن، فروي عنه أنّه قال: «من قال 'لفظي بالقرآن مخلوق'، فهو كافر»، وهو قولٌ مطلق ربّما يقيّده نقلٌ آخر عنه: «من قال 'لفظي بالقرآن مخلوق'، يريد به أنّ القرآن مخلوق، فهو كافر».

(١٦) ابن حزم أبو محمّد عليّ بن أحمد الأندلسي الظاهري (٤٥٦هـ)، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، الطبعة ٢ (بيروت: دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد عليّ بيضون، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، الصفحة ٣٧.

(١٧) انظر، **شرح العقيدة الطحاويّة**، مصدر سابق، الصفحة ٩٠.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) أي من أتباع الجهم بن صفوان.

(٢٠) أحمد ابن حنبل (٢٤١ هـ)، **كتاب السُّنّة** (بيروت: الدار العلميّة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، الصفحة ٤٩.

وروي عنه أنّ اللفظ مُحدَث؛ قال الله تعالى، ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ﴾[21]، ولم يقل، «فإذا لفظناه»؛ وقال تعالى، ﴿مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ﴾[22]، فاللفظ كلام الآدميّين. روي عنه أنّه قال في خلوة: «القرآن كيف تصرّف غير مخلوق، فأمّا أفعالنا فمخلوقة»[23].

وقد حاول بعض الباحثين الجمع بين هذه النقول لفهم أنّ ابن حنبل كان يرى أنّ اللفظ مُحدَث، ولكنّه كره إطلاق القول بأنّ قراءة القرآن وألفاظ القراءة به مخلوقة، لما في ذلك من الإيهام بأنّ القرآن بمثابة الكسوة للمقروء، فمن قال إنّها مخلوقة وقصد بها المقروء فهو مبتدع، ومن لم يقصد به القرآن فيُكره إطلاقه[24]. وذهب أبو زهرة، في كتابه **أحمد بن حنبل**، بعد عرض أقوال ابن تيميّة وتلميذه ابن القيّم وأقوال ابن الجوزيّ، إلى أنّ رأي ابن حنبل في المسألة هو أنّ «القرآن بمعنى تلاوته محدث وليس بقديم؛ وذلك لأنّ القراءة وصف للقارئ لا لله»[25].

وما يقرّب أنّ ابن حنبل كان يرى أنّ اللفظ بالقرآن محدث أنّه أجاب من سأله عمّا كان فيه مع القوم (ويراد المعتزلة، أو رجال المأمون الذين يؤيّدونهم)، وبأيّ شيء كانوا يحتجّون عليه، فقال بأشياء من **القرآن**، منها قوله تعالى، ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[26]؛ قال: «يحتمل أن يكونَ تنزيله إلينا هو المُحدث لا الذكر نفسه»[27].

وقد راجعت في هذه النقطة أقوال ابن تيميّة في **مجموعة الفتاوى** حيث شرح أنّ

المنصوص عن الإمام أحمد ونحوه من العلماء أنّه من قال إنّ اللفظ بالقرآن والتلاوة مخلوقة، فهو جهميّ. ومن قال إنّه غير مخلوق فهو مبتدع؛ لأنّ «اللفظ والتلاوة» يراد به الملفوظ المتلوّ. وذلك كلام الله، فمن جعل كلام الله الذي أنزله على نبيّه مخلوقًا، فهو جهميّ. ويراد بذلك «المصدر وصفات العباد»، فمن جعل «أفعال العباد وأصواتهم غير مخلوقة فهو مبتدع ضالّ»[28].

وواضح من نصّ ابن تيميّة أنّ غير المخلوق عند ابن حنبل هو القرآن الملفوظ المتلوّ، أمّا القراءة الصادرة من الناس فمخلوقة، ولكنّ النهي عن وصف المتلوّ بأنّه مخلوق لإطلاقه على كلام الله واشتباه الحال.

(21) سورة القيامة، الآية 18.
(22) سورة ق، الآية 18.
(23) راجع في هذه النقول عن ابن حنبل، **شرح العقيدة الطحاويّة**، مصدر سابق، الصفحتان 90 و91.
(24) المصدر نفسه، الصفحة 91.
(25) محمّد أبو زهرة، **أحمد بن حنبل** (القاهرة: 1367 هـ)، الصفحة 132؛ نقلناها عن **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحة 254.
(26) سورة الأنبياء، الآية 2.
(27) **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء 3، الصفحتان 363 و364.
(28) **مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميّة**، مصدر سابق، الجزء 3، الصفحة 170.

وذهب ابن تيميّة إلى أنّ أصوات العباد بالقرآن، أو ألفاظهم به، ليست قديمة أزليّة، والقول بذلك عنده

من «البدع المحدثة» التي هي أظهر فساداً من غيرها، والسلف والأئمة أبعد عن هذا القول. والعقل الصريح يعلم أن من جعل أصوات العباد قديمة «أزليّة» كان قوله معلوم الفساد بالضرورة[٢٩].

وقد غلّط طائفةً قالوا إنّ الذي يُسمع من القرآن هو الله تعالى، فقال:

وقد غلط طائفة ظنوا أنّه نفسه الذي يُسمع من القرآن، وهو الذي يقرؤه بنفسه بلا واسطة عند قراءة كلّ قارئ، كما غلطوا في القرب، وهم طائفة من متأخّري أهل الحديث والصوفيّة[٣٠].

وعلى الرغم من التركيز على أنّ الأئمة الأوائل كانوا يقولون عن القرآن غير مخلوق، وعدم قولهم إنّه غير قديم، فإنّ التفريق بين عدم الخلق وبين القدم كالتفريق بين المترادفَين، لأنّ الشيء إذا لم يكن مخلوقًا يكون وجوده لذاته، وما كان كذلك لا يكون مسبوقًا بالعدم، فيكون قديمًا. هذا فضلًا عن أنّ ابن الجوزيّ صرّح بأنّ الأئمّة المعتمد عليهم قالوا إنّ القرآن كلام الله قديم[٣١].

ولكن ينقل جلال موسى عن ابن تيميّة محاولةً – لا يثبت مصدرها – قد تقرّب المسافة، في حال دقّتها، في هذه المسألة:

فابن حنبل لا يعتبر أن كلّ ما يقوم بالذات العليّة قديم بقدمها. إذ كلّ ما فعله الله بإرادته قائم به عنده، ومنها ما هو حادث، بل كلّ ما يقوم بالإرادة القديمة حادث، فالإرادة قديمة والمراد حادث. وقد كان ابن حنبل دقيقًا حين قال: إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق[٣٢].

فهل أُريدَ في هذا النقل أنَّ فعل الله حادث ولكنّ علمه بفعله وإرادته قديمان، فإنّ هذا يقرّب بعض الشقّة – إن كان هو المقصود –، ويبقى بحث أنّ الكلام هو فعل الله، أو علمه، أو غير ذلك، ودعوى أنّ الكلام صفة قائمة بالله، وليست صفةً فعليّةً.

(٢٩) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٥٢٧؛ وانظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٧١.
(٣٠) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ٥١٣.
(٣١) نشأة الأشعريّة وتطوّرها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٤.
(٣٢) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من ذهاب ابن تيميّة إلى أن لفظ العباد بالقرآن مخلوق وصوتهم كذلك، فإنّ السبحاني يعثر له على قول زلق فيه بقوله بقدم جنس حروف المعجم حين قال:

وما تكلّم الله به فهو قائمٌ به، ليس مخلوقًا منفصلًا عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله وكتبه المنزّلة مخلوقةً، فقول القائل بأنّ الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها، فهذا صحيح، وإن أراد الحرف المعيّن، فقد أخطأ(٣٣).

ويعلّق السبحاني على هذا القول، ذاكرًا أنّه يشبه القول بقدم الماهيّات المنفكّة عن الوجود:

وهذه الحروف بجنسها، كما أنّ الماهيّات بنوعها، ليست إلّا مفاهيم لا موجودةً ولا معدومةً وإنّما [تتشخّص بالوجود]، وتتحقّق بالكينونة، ولا يكون ذلك إلّا فردًا، وهو حادث قطعًا حسب ما اعترف به(٣٤).

وينسب الذهبي إلى جماهير المتكلّمين أنّهم يقولون: «القائم بالذات المقدّس غير مخلوق؛ لأنّه من علمه تعالى، والـمُنزّل إلينا مُحدَث، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُم يَلعَبُونَ﴾»(٣٥).

ويذكر ابن تيميّة أنّ حكاية كثير من الناس عن ابن حنبل أنّ صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزليّ كذب مفترى، لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد من علماء المسلمين؛ ولا من أصحاب أحمد ولا من غيرهم(٣٦).

وعلى الرغم من أن إطلاق النفي غير مناسب ولا صحيح، ولكنّ النصّ ينفي عن أحمد هذا القول.

وينقل في **مجموعة الفتاوى** عن أحمد، أيضًا، أنّ الله يتكلّم بصوت، وينقل عن كلام البخاري عن أئمّة السنّة في الفرق بين ذلك وبين صوت العبد.

ولكنّ اختلاف فهم موقف ابن حنبل، وتشوّش الحال، وغلبة أجواء التعصّب للآراء حملت فريقًا من الحنابلة على الغلوّ في هذا الأمر، وادّعاء أنّ لفظ القرآن مخلوق. ونقل عبد الرحمن بدوي أنّ «الحشويّة النوابت من الحنابلة ذهبت إلى أنّ هذا القرآن المتلوّ في المحاريب، والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا مُحدَث، بل قديم مع الله تعالى»(٣٧).

---

(٣٣) **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٣٦٤؛ وانظر، ابن تيميّة، **مجموعة الفتاوى**، الجزء ٣، الصفحة ٤٥.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) سورة الأنبياء، الآية ٢؛ وانظر، **شرح العقيدة الطحاوية**، مصدر سابق، الصفحة ٩٧.

(٣٦) **مجموعة فتاوى ابن تيميّة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٧١.

(٣٧) عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة والإسماعيليّة والقرامطة والنصيريّة**، الطبعة ١ (بيروت: دار العلم

ونقـل الهرري الحبشـي أنّ الحشويّة القائلين إنّه يتكلم بحرف وصوت قائم بذاته، وهم قسمـان، قسـم يلتزمون حلول الحـوادث بذاته، وشرذمة يقولـون إنّ الحروف والأصوات قديمة. وقال الهرري عنهم إنّهم لا يفهمون ما يقولون؛ لأنّا نعلم ضرورةً وحسًّا بأنّ الكاف قبـل النون، ولا يجتمعان في زمن واحـد، ثمّ يلزمهم ما لزم النصارى في اعتقادهم أنّ صفةً من صفات الله القديمة وجدت بالمسيح(٣٨).

ونقـل جلال موسى أنّ الحشويّة المجسّمة قالـت إنّ: «الحروف المقطّعة والأجسام التي يُكتب عليها والألوان التي يكتب بها وما بين الدفّتين كلّها قديمة»(٣٩).

فعاد الورق والجلد والحبر، بل حتّى الجلد والغلاف قديمان عندهم(٤٠).

١. ج. مواقف الظاهريّة من عدم خلق القرآن

أمّـا الظاهريّة فننقل عـن رأسها داوود الظاهري أنّ القرآن محـدث وليس بمخلوق، وأنّ ابن حنبل هجره عندما بلغه ذلك عنه(٤١)، لكنّ إحدى أبرز شخصيّاتها، وهو ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ)، ذهـب إلى أنّ كلام الله هو علمـه لم يزل وهو غير مخلوق. وهـو عرض للقرآن خمسةً يطلق عليها كلام الله تعالى حقيقةً؛ فلفظ القرآن معنًى مشترك يُعبّر عن:

١. الصوت المسموع الملفوظ به؛ ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾(٤٢)، ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾(٤٣).

٢. المفهـوم من الصوت؛ فإذا فسّرنـا الزكاة المذكورة في القـرآن والصلاة والحجّ وغير ذلك قلنا في هذا كلّه: هذا كلام الله.

للملايين ١٩٩٦م)، الصفحة ١٦٥.

(٣٨) شرح العقيدة الطحاويّة، مصدر سابق، الصفحة ٩٤.

(٣٩) نشأة الأشعرية وتطورها، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٣.

(٤٠) الشريف عليّ بن محمّد الجرجاني (٨١٢ هـ)، شرح المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (٧٥٦ هـ)، يليه حاشيتا السيالكوني والجلبي، عُني بتصحيحه بدر الدين النعماني الحلبي، الطبعة ١ (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م)، الجزء ٨، الصفحة ٩٢.

(٤١) انظر، شرح العقيدة الطحاويّة، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.

(٤٢) سورة التوبة، الآية ٦.

(٤٣) سورة المزّمّل، الآية ٢٠.

٣. المصحف؛ ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾[٤٤]، ﴿رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً * فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾[٤٥].

٤. المستقرّ في الصدور؛ ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾[٤٦].

٥. كلام الله تعالى وهو علمه، وليس هو شيئًا غير الباري تعالى؛ ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾[٤٧].

وصرّح ابن حزم بأنّ القسم الأخير هو غير المخلوق، بخلاف الأقسام الأربعة الأولى التي هي مخلوقة حادثة.

ولكن، لـمّا كان اسم القرآن واقعًا على خمسة أشياء وقوعًا مستويًا صحيحًا، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجز لأحد البتّة أن يقول إنّ القرآن مخلوق، ولا أن يقول إنّ كلام الله تعالى مخلوق. وأمّا من أفرد السؤال عن الصوت، وحروف الهجاء، والحبر، فكلّ ذلك مخلوق بلا شكّ[٤٨].

وإذا كنّا قد نقلنا سابقًا عن ابن حنبل أنّه «لا يقال في كتاب الله هو الله ولا غيره»، فاللافت أنّ ابن حزم خالف في هذا إلى القول بأنّه هو الله موافقًا للكُلابيّة لـمّا جزم بأنّ كلام الله هو علمه. ولكنّ الإشكال – كما تقدّم – هو في هذا الأخير نفسه.

وكان ابن حزم شديدًا على الأشاعرة، لعدم قولهم بأنّ النازل مع جبرائيل عليه السلام هو كلام الله بل هو عبارة عنه – كما سيأتي – فقال: «وهذا كفر مجرّد بلا تأويل». وهذا يشير إلى التوتّر الشديد والنفَس التكفيريّ الذي أحاط بطرح هذه المسألة[٤٩].

(٤٤) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ إلى ٧٩. وفي دلالة الآيتين على محلّ الشاهد خلاف؛ فربّما يُقال إنّه الكتاب المكنون في اللوح المحفوظ وليس الكتاب في وجوده المكتوب في العالم المشهود.

(٤٥) سورة البيّنة، الآيتان ٢ و٣.

(٤٦) سورة العنكبوت، الآية ٤٩.

(٤٧) سورة يونس، الآية ١٢؛ وانظر، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٣٧ إلى ٣٩ و ٤١.

(٤٨) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٤٢ و ٤٣.

(٤٩) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٨.

١. د. آراء أخرى لبعض أصحاب المذاهب الأربعة

وعن أصحاب المذاهب الأربعة، غير ابن حنبل، نُقلت أخبار متعدّدة عن الشافعي، مؤدّاها أنّه يقول إنّ القرآن غير مخلوق[٥٠]. واختُلف في النقل عن أبي حنيفة، فروي عنه أنّه يقول بخلق القرآن، وعلّله بعض الباحثين بأنّه قال به لمعاصريه، للجعد بن درهم والجهم بن صفوان، وأنّه كان قبل ظهور القول بقدم القرآن مع ابن كُلاّب، وبأنّه غير مخلوق مع ابن حنبل، وأنّه رجع عن قوله كما تشير بعض الروايات[٥١]. وقد قال أبو حنيفة في **الفقه الأكبر**:

> والقرآن كلام الله، تعالى، في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم مُنزل، ولفظنا بالقرآن مخلوق، وكتابتنا له مخلوقة، وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق[٥٢].

وهو قول صريح منه بأنّ القرآن غير مخلوق.

وفتوى أبي حنيفة بعدم انعقاد الحلف بالقرآن، حملها الأشاعرة على أنّه قصد الألفاظ ولم يقصد الكلام القديم القائم بالذات المقدّس، ولعلّ لها محملًا آخر على قوله المرويّ الآخر - وربّما السابق - وهو أنّه يقول إنّ الكلام محدَثٌ. وقد زعم ابن تيميّة أنّه لم يقل أحد من الفقهاء الأربعة بأنّ القرآن مخلوق أو قديم[٥٣].

١. هـ. إشارة سريعة إلى قول الأشاعرة في عدم الخلق

وقال أبو الحسن الأشعري ومن ورائه الأشاعرة: «إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، وإنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر»[٥٤]. ولكنّ الأشاعرة قالوا مع ذلك بحدوث القرآن المتلوّ المقروّ، والمكتوب الموجود في المصاحف، وقالوا بنظريّة الكلام النفسانيّ لله تعالى، وهو ما ستُخصّص له النقطة الآتية.

(٥٠) انظر، **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١ و٢٥٢.
(٥١) انظر، **شرح العقيدة الطحاويّة**، مصدر سابق، الصفحة ٩٥.
(٥٢) المصدر نفسه.
(٥٣) انظر، **المطالب الوفيّة في شرح العقيدة النسفيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٨٢.
(٥٤) أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة** (المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلاميّة، ١٩٧٥ م)، الصفحة ٢١.

١. و. إشارة إلى رفض المعتزلة لعدم خلق القرآن

أمّا المعتزلة فقالت بخلق القرآن؛ فحقيقة كلامه أصوات وحروف ليست قائمةً بذاته تعالى بل يخلقها سبحانه في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبيّ، فمعنى كونه متكلّمًا كونه موجدًا للكلام، وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه الفعل.

وإذا كانت حقيقة القرآن هي الكلام المتلوّ غير القائم بذاته تعالى، فحدوثه أمرٌ واضح، بل إنّ الأكثر، عدا الحشويّة وغلاة الحنابلة والمحدّثين، موافقون على أنّ القرآن المتلوّ مُحدَث، وإن كرهوا إطلاق ذلك، لئلّا يُفهم منه أنّ الكلام القديم، أو غير المخلوق القائم بالذات المقدّس، محدث.

ويقول القاضي عبد الجبّار إنّ الكلام هو الحروف المنظومة التي تظهر بالأصوات المقطّعة، وليس حدوث هذا بحاجة إلى دليل، ولو احتاج مثل هذا إلى دليل، إذًا لاحتاج النهار إلى دليل، كيف وإنّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث. فالحدوث ثمّ الانعدام لا يفارقان مفردات الحروف(٥٥).

وتركيز القاضي عبد الجبّار على حدوث الحروف والأصوات، إشارة إلى أنّ حقيقة القرآن عند المعتزلة هي المتلوّ، وأنّه كلام الله، وأنّ كلام الله فعل صدر منه وأوجده، فليس كلامه علمه أو إرادته.

لعلّ هذا الكلام يصيب موضع النزاع مع أكثر القائلين بأنّ القرآن غير مخلوق بالإشارة فقط، لا بالمباشرة؛ فأكثر هؤلاء، ما خلا غلاة الحنابلة والمحدّثين والحشويّة، على أنّ المتلوّ مخلوق، وهم ينازعون في شيء آخر، وهو أنّ لله كلامًا آخر غير مخلوق أو قديمًا قائمًا في ذاته وهو علمه، أو هو صفة أزليّة قائمة في ذاته، أو هو غيره عند بعض، ولا هو ولا غيره عند بعض، أو علمه - كما رأينا مع ابن حزم - هي الكلام النفسيّ عند الأشاعرة. ولكنّ كون القاضي في مقام البيان، يفهمُ معه المرء من كلامه نفي وجود كلام نفسيّ، أو لكلام قائم بالذات هو علم الله نفسه، وذلك لتصريحه بأنّه فعل لله وليس صفةً قائمةً فيه، بل هو خالق له وموجد. وهذا يقبله الأشاعرة في هذه المرحلة التي تحدّث عنها القاضي عبد الجبّار، لا فيما قبلها، وهم يحتاطون في إطلاق المقروء المتلوّ على القرآن في هذه المرتبة، فيقولون القراءة والتلاوة.

(٥٥) انظر، عبد الجبّار الهمداني الأسدآبادي (٤١٥ هـ)، شرح **الأصول الخمسة**، تحقيق عبد الكريم عثمان (مصر، ١٣٨٤ هـ)، الصفحة ٥٢٨.

أمّا أئمّة أهل البيت عليهم السلام وعلماء الإماميّة فقد رفضوا في العصور الأولى الخوض في هـذه الفتنة التي جـرّت ذيلها بين المسلمين تكفـيرًا واستحلالًا للدمـاء واستعانةً بضغط السلطة الحاكمة. فلا نُدخل رأيهم فيها هنا. وسنورد في تعليقنا على المسألة بعد اكتمال شقّ الكلام النفسيّ شيئًا في طريقتهم في علاج هذه القضيّة.

وبعـد، فقد كان غرضنا مـن علاج هذه النقطة بحث وجود للقـرآن قبل مرحلة اللوح المحفـوظ، ووجدنا دعويَـين، الأولى أنّ القرآن كلامه تعالى، وكلامـه صفة قائمة فيه، وهو علمـه عند بعضٍ وقد فصّلناها هنـا، من دون الخوض التفصيليّ في أدلّـة أصحابها وأدلّة مخالفيهم، لعدم تعلّق الغرض بهذا الخوض، والثانية أنّ القرآن كلامه النفسيّ، وهي الدعوى الثانية التي نزدلف إلى تحليلها.

ولأنّ الغرض اكتناه وجود للقرآن قبل مرحلة اللوح، حيث لا لفظ ولا جسم ولا عرض، كان بحـث الأقوال التي تدّعي أنّ التلاوة والكتابة غير مخلوقة بحثًا هامشيًا في هذه النقطة، ولكنّـه بحـث لا يكاد ينفـكّ في تاريخ علم الكلام عن هـذا الموضع. ثـمّ إنّ تمييز رأي من يقـول بقدم القرآن، أو عدم خلقه، لأنّه صفة قائمة بالذات المقدّسة، هي غيره أو هي علمه، مـع القول بالخلق التـلاوة والكتابة، من رأي من يقول بالقدم أو عدم الخلق في كلّ ذلك، لا يحصل إلّا بالتحليل المفصّل، وهذا ما سلف.

أمّا الحكم على كون علم الله تعالى كلامًا إلهيًّا وقرآنًا، وليس أنّ الله عالم بالقرآن وبكلامه المحدث، فمؤجّلٌ إلى ما بعد الشقّ اللاحق؛ ليُنظر في الدعويَين معًا.

٢. دعوى وجود الكلام النفسيّ

لعـلّ بحث هذه الدعوى مقـدّم في بعض الكتب على بحث عدم خلـق القرآن، لأنّ إثبات الـكلام لله مُقدّم على البحث في خلقه أو عدم خلقه، والقرآن كلامه سبحانه. ولكنّنا أخّرنا هـذه الدعـوى لأمرَين: أوّلهما رعاية السياق التاريخيّ بتقـدّم بحث عدم خلق القرآن على نشوء مسألة الكلام النفسيّ، وثانيهما أنّنا عرضنا للكلام ولكون القرآن كلامًا لله في المسألة السابقة، ونحن نخصّ البحث هنا بالكلام النفسيّ.

ومذهـب أبي الحسـن الأشعري مذهب وسطـيّ، إذ حاول أن يخرج مـن قلب المحنة الشديدة بين المحدّثين والمعتزلة، بمحاولة التلفيق بين ظواهر النصوص – ولو بالجمود عليها

أحيانًا – مع عدم ترك الاستدلال بالعقل. وبصرف النظر عن مدى التوفيق الذي أصابه، ولكنّه خرج بآرائه من رحم تلك المعاناة بعد تركه الاعتزال واختلائه للبحث[٥٦]. ومسألة الكلام النفسيّ مثال على هذا السبيل.

٢. أ. غياب نظريّة الكلام النفسيّ عن كتب الأشعري

من الغريب أنّ نظرية الكلام النفسيّ التي هي ركيزة أساس في عقيدة الأشاعرة، لم توضع في كتب الأشعري من قبيل **الإبانة** و**اللّمع**، بل إنّ عبارةً وردت في كتاب **الإبانة** دفعت بعض الباحثين إلى نسبة الصمت إلى الأشعري في الإجابة عن سؤال: ما هو القديم في القرآن، ألفاظه ومعانيه، أم المعاني والمدلولات فقط؟ وذلك بعد تحليل عبارة قنبلة في كتاب **الإبانة** هي: «لا يجوز أن يقال: إنّ شيئًا من القرآن مخلوق؛ لأنّ القرآن بكماله غير مخلوق»[٥٧].

وقد ذهب هذا المذهب باحثون مثل أحمد أمين، ومحمود قاسم، وغرابة، فشكّكوا بمدى اختلاف مقولة الأشعري في الكلام عن مقولة ابن حنبل، كما شكّكوا في صحّة نقل الشهرستاني للكلام النفسيّ عن الأشعري[٥٨].

ولكنّ اشتهار الكلام النفسيّ عن الأشعري، وعدم إنكار نسبته إليه في الماضي، ونقله عن تلاميذه[٥٩]، قرائن على انتساب النظريّة إليه، ولعلّه أنتجها في وقت متأخّر عن تأليف **اللمع** و**الإبانة**.

وعلى كلّ حال، فالنظر كلّ النظر «إلى ما يُقال، لا إلى من يقول»؛ فلنبدأ بعرض هذه النظريّة.

٢. ب. تنقيح جهتَي الاتّفاق والاختلاف مع المعتزلة

وأوّل ما يُقال إنّ الأشاعرة والمعتزلة يتّفقون فيما دون الكلام النفسيّ، فهم يتّفقون على أنّ التلاوة والكتابة مخلوقة غير قديمة؛ فما يقوله المعتزلة يوافقهم عليه الأشاعرة، أمّا ما يقوله الأشاعرة من الكلام النفسيّ فلا يقبله المعتزلة.

(٥٦) انظر، **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٢.
(٥٧) انظر، **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥١.
(٥٨) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.
(٥٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٤.

يقول الرازي:

واعلـم أنّ الجمهور منّا يعتقدون أنّ المعتزلة يوافقوننـا في كونه تعالى متكلّمًا، ويخالفوننا في قدم الـكلام. فأمّا نحن قد بيّنّا أنّ الذي يقول المعتزلة، فنحـن نقول به من حيث المعنى، والذي نقول به، فهم لا يقولون به البتّة(٦٠).

ويقول العضدي، بعد ذكر نظريّة المعتزلة: «وهذا لا ننكره، لكنّنا نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنّه غير العبارات»(٦١).

٢. ج. شرح الكلام النفسيّ في نصوص الشهرستاني وغيره

نقل أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل عن الأشعري أنّ الكلام عنده «معنًى قائم بالنفس سـوى العبارة بل العبـارة دلالة عليه من الإنسـان، فالمتكلّم عنده من قـام به الكلام، وعند المعتزلة من فَعَلَ الكلام»(٦٢). وقال قبل ذلك:

والعبـارات المنزلة على لسان الملائكـة إلى الأنبياء [عليهم السـلام] دلالات على الكلام الأزليّ، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلوّ، كالفرق بين الذكر والمذكور: فالذكر محدث والمذكور قديم(٦٣).

وواضـح أنّ الأشعـري يفـرّق بين المعنى القائـم بالنفس وبين العبارة عـن الكلام وهي الألفـاظ؛ فحديث النفسـ وخواطرها هي الكلام، والعبارة عنـه والدلالة عليه من الإنسان هـي الكلام، فالكلام على الحقيقة نفسيّ عنـده؛ «لأنّ العبارة تسمّى مجازًا، إمّا بالمجاز وإمّا باشتراك اللفظ»(٦٤).

وواضـح، أيضًا، أنّ شرح الكلام النفسيّ يبدأ على المستوى الإنسانيّ للاستدلال به على دعـوى كلام نفسيّ لله تعالى، وفي هـذا قياس مع فارق لا يُقاسـ سنوضحه في التعليق بعد نهاية النقطة.

---

(٦٠) الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ)، **تلخيص المحصّل** (المعروف بـ«**نقد المحصّل**»)، وهو تلخيص نقديّ لكتاب المحصّل لفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ)، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ م)، الصفحة ٣٠٧.

(٦١) انظر، **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٤٥.

(٦٢) أبـو الفتـح محمّد بن عبـد الكريم الشهرستاني (٥٤٨ هـ)، الملل والنحل، صحّحـه وعلّق عليه أحمد فهمـي محمّد، الطبعة ١ (بيروت: دار السرور، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)، الجزء١، الصفحة ١٣١.

(٦٣) المصدر نفسه، الجزء١، الصفحة ١٣٠.

(٦٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

وذكـر الشهرستاني نفسه في **نهاية الإقدام** نصًّا - لعلّه الأشهر - في شرح الكلام النفسيّ نذكره بطريقة تسهّل بعض عباراته، وهو: إنّ العاقل يجد في ذهنه كلامًا وقولًا، تارةً إخبارًا عن أمور رآها أو سمعها، وتارةً حديثًا مع نفسه بأمر أو نهي أو وعد أو وعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم، وتـارةً نطقًا، إمّا بجزم القول، وإمّا بتساؤل وتردّد، حتّى أنّ الصانـع يحـدّث نفسه بالغرض من صنعتـه، ويحـادث الآلات والأدوات. ومن أنكر هذا فقـد جحـد الضرورة. وإنّما الشكّ في أنّ حديث النفس هذا هل هـو العلم بنفسه أم الإرادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير. والتمييز بينه وبين العلم هيّن، إذ العلم تَبَيّنٌ محض تابع للمعلوم على ما هو به، وليس فيه إخبار ولا اقتضاء وطلب، ولا استفهام ولا دعاء ولا نداء، وهي أقسام معلومة وقضايا معقولة وراء التبيين، والتمييز بينه وبين الإرادة أسهل وأهون؛ فإنّ الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات، ولا قصد في هذه القضايا ولا تخصيص. وأمّا التقدير والتفكير والتدبير فكلّ ذلك عبارات عن حديث النفس[٦٥].

ويذكـر الشهرستاني في نصّه الخبر والاستخبار، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، وهي اعتبـارات ينقسم إليها الكلام الإلهـيّ الواحد[٦٦]، وليست أقسامًـا أو أنواعًا لهذا الكلام، بـل هي خصائصـ نفسيّة للكلام؛ وكما أنّ العلم واحـد ومتعلّقاته كثيرة كالواجب والجائز والمستحيل، فكذلك الكلام[٦٧].

وقـول الشهرستـاني في النصّ الطويـل السابـق: الأشخاص علـى تقديـر وجودهم ومشاهدتهـم ناظر إلى الخلاف في صحة خطاب المعدوم والغائب، فإذا كان كلام الله تعالى قديمًا، فكيف يصحّ تعلّق الأمر والنهي والخبر بالمعدوم؟

وعنـد الأشعري أنّ المعدوم «مأمور بالأمر الأزليّ على تقدير الوجود»[٦٨]. والتقدير هنا يجـوز، عنده، في حقّ الباري؛ لأنّ الأمر الأزليّ يتعلّق بالمأمور حين يصحّ التعلّق، وهو حال كونه حيًّا عاقلًا متمكّنًا من الفعل[٦٩]. وخالف الأشعري هنا ابن كُلّاب في هذا الرأي الذي وافق فيه الأخير المعتزلة في عدم جواز خطاب المعدوم.

---

(٦٥) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق ألفرد جيوم (القاهرة، لا تاريخ)، الصفحتان ٣٢١ و٣٢٢.

(٦٦) الشهرستـاني، **الملل والنحل**، مصـدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٣٠؛ ويقول العلّامة الحلّـي في ذلك: «الكلام النفسانيّ وهو عندهـم معنًـى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خـبر ولا غير ذلك من أساليب الكلام». انظر، جمـال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي (٧٢٦هـ)، **كشف المراد من شرح تجريد الاعتقاد**، تحقيق إبراهيم الموسوي الزنجاني، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، الصفحة ٣١٥.

(٦٧) **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥٦.

(٦٨) **نهاية الإقدام**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٤.

(٦٩) **نشأة الأشعريّة وتطوّرها**، مصدر سابق، الصفحتان ٢٥٦ و٢٥٧.

وواضـح في النصّ، محلّ الملاحظة، أنّ الأشاعرة حاولوا تفريق الكلام النفسيّ عن العلم والإرادة؛ يقـول العلّامة الحلّي في كشـف المراد،«وقالت الأشاعرة إنّـه متكلّم بمعنى أنّه قائم بذاته معنًى غير العلم والإرادة وغيرهما من الصفات»(٧٠).

وقال الآمدي في أولّ بحث «في إثبات صفة الكلام»:

ذهـب أهل الحـقّ من الإسلاميّين إلى كون الباري تعالى متكلّمًا بـكلام قديم أزليّ نفسـانيّ، أحديّ الـذات، ليـس بحروف ولا أصوات، وهو - مع ذلك - ينقسـم بانقسام المتعلّقات، مغاير للعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات(٧١).

وقـد أشرنا سابقًا إلى قولهم إنّ كلامـه واحد لا متعدّد. وهذا معنى كونه أحديّ الذات، وهو ينقسم بانقسام المتعلّقات، لا أنّه ينقسم حقيقةً إلى خبر، وأمر، ونهي، ووعد، ووعيد، وهو يحافظ - مع هذا - عندهم على وحدته.

وقال النسفي (٥٣٧هـ) في **عقيدته**: «وهو متكلّم بكلام هو صفة له أزليّة ليس من جنس الحـروف والأصوات، وهو صفة منافية للسكـوت والآفّة، والله [تعالى] متكلّم بها آمرًا ناهٍ مخبرًا»(٧٢).

وقال العضدي، بعد ذكر قول المعتزلة في حدوث الألفاظ، إنّنا

نثبت أمرًا وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونزعم أنّه غير العبارات؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنـة والأمكنة والأقوام، بل قد يُدلّ عليه بالإشارة والكتابة، كما يُدلّ عليه بالعبارة، والطلب واحـد لا يتغـيّر، وغير المتغيّر غير المتغـيّر، وأنّه غير العلم؛ إذ قد يُخبر الرجـل عمّا لا يعلمه بل هو يعلـم خلافه أوشكّ فيه، وغير الإرادة؛ لأنّه قـد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده، هل يطيعه أم لا؛ وكالمتعذّر من ضرب عبده بعصيانه؛ فإنّه قد يأمره، وهو لا يريد أن يفعل المأمور به، فإذًا هو صفة ثالثـة قائمـة بالنفس، ثمّ نزعم أنّه قديم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعـالى. فإذًا، الأدلّة الدالّة على حـدوث الألفاظ إنّما تفيدهم [المعتزلة] بالنسبة إلى الحنابلة، وأمّـا بالنسبة إلينا فيكون نصًّا للدليل في غـير محلّ النـزاع. وأمّا ما دلّ على حـدوث القرآن مطلقًا، فحيث يمكـن حمله على حدوث الألفـاظ، لا يكون لهم فيـه حجّة علينا، ولا يجدي عليهم إلّا أن يُبرهنـوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة(٧٣).

(٧٠) **كشف المراد من شرح تجريد الاعتقاد**، مصدر سابق، الصفحة ٣١٥.

(٧١) سيف الدين الآمدي، **غاية المراد في علم الكلام**، قدّم له وضبطه أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علـيّ وهبة، الطبعة ١ (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، الصفحة ١١٨.

(٧٢) **المطالب الوفيّة في شرح العقيدة النسفيّة**، مصدر سابق، الصفحات ٧٢ إلى ٧٤.

(٧٣) **شرح المواقف**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحات ٩٣ إلى ٩٦.

وإذا كنّا قد أثبتنا القسم الأوّل من كلام العضدي، لجمال العبارة - مع أنّه تقدّم مثله تقريبًا - فإنّ القسم الأخير من كلامه يرسم دربًا منهجيّةً للاستدلال بين الأطراف، ويبيّن أيّ دليل يُلزم الأشاعرة وأيّ دليل لا يُلزمهم ولا يحججهم؛ فإذا استدلّ المعتزليّ على حدوث الألفاظ كان موافقًا في هذا للأشعريّ ملزمًا بالحجّة الحنبليَّ القائل بقدمها، وإذا استدلّ على مطلق الحدوث صُرِف إلى حدوث الألفاظ؛ فلا بدّ، إذًا، من صرف قيادِ الاستدلال إلى البرهنة على أنّ الكلام النفسيّ ليس شيئًا غير العلم والإرادة.

وسنردُ في الفرع اللاحق هذه الدرب في نقد الكلام النفسيّ، بعد الوقوف على آراء بعض المعتزلة والإماميّة.

٢. د. نقد المعتزلة والإماميّة لنظريّة الكلام النفسيّ

رأى المعتزلة أنّ كلام الله تعالى هو الألفاظ والحروف المحدَثة، ولا شيء وراءها من كلام نفسيّ مدّعًى. واستدلّوا على ذلك بأدلّة عقليّة ونقليّة.

فمن العقليّة أنّ الكلام لو كان قديمًا للزم وجود الأمر والخبر في الأزل، والمأمور معدوم، فيكون الأمر والخبر سفهًا، والله منزّهٌ عن ذلك. وقد أجاب الأشعري عن ذلك وقدّمناه سابقًا. ومنها [أي الأدلّة العقليّة] أنّ كلامه لو كان قديمًا لتساوت نسبته في كلّ الأشياء، كما هو الحال في العلم والقدرة، ولما كان الحسن والقبح عند الأشاعرة بالشرع، وللزم تعلّق أمره ونهيه بالأفعال كلّها، فيكون كلّ فعل مأمورًا به ومنهيًّا عنه؛ لأنّ أوامره ونواهيه من جملة كلامه، وهما قديمان كما يزعم الأشاعرة وأتباعهم. والقديم تستوي نسبته إلى جميع ما يتعلّق به، ولا يحتاج تعلّقه بالأشياء إلى سبب، وإلّا لكان حادثًا.

ومن النقليّة آيات، كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَبِّهِم مُحدَثٍ﴾[٧٤]، وقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحدَثٍ﴾[٧٥]، إلى غير ذلك من الأدلّة، أو محاولات الأدلّة التي تختلف في مدى سلامتها ووجاهتها[٧٦].

(٧٤) سورة الأنبياء، الآية ٢.

(٧٥) سورة الشعراء، الآية ٥.

(٧٦) انظر، في هذه الأدلّة، هاشم معروف الحسن، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، الطبعة ٣ (بيروت: دار الملاك، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، الصفحتان ٢٠٤ و٢٠٥.

أمّــا الإماميّة الاثنا عشريّة فقــد نفوا الكلام النفسيّ ووافقــوا المعتزلة في ذلك، لكنّهم لم يدخلوا حرب التنوير بالتكفير، مثلما فعل غيرهم، بل لزموا، على سلامة من رأيهم، وصايا أئمّتهم التي لاحظنا شيئًا منها في نقطة دعوى أنّ القرآن غير مخلوق.

قال نصير الدين الطوسي: «وعموميّة قدرته تدلّ على ثبوت الكلام، والنفسانيّ منه غير معقول»(٧٧). وقد أثبت الطوسي الكلام لله بالمعنى الأوّل الذي تقوله المعتزلة؛ وهو أنّه أوجد حروفًــا وأصواتًا في أجسام دالّةً على المــراد، واستدلّ على ذلك بكونه تعالى قادرًا على كلّ مقدور، ولا شكّ في إمكان خلق أصوات في أجسام تدلّ على المراد.

ومعنــى كون مــا قالته الأشاعرة من الكلام النفسيّ غير معقــول أنّه لا يُعقل ثبوت معنًى غــير العلــم ليس بأمر ولا نهي ولا خــبر ولا استخبار، وهو قــديم، والتصديق موقوف على التصوّر(٧٨).

والعبــارة الأخــيرة للحلّي في شــرح كلام نصير الديــن الطوسي تشير إلى مــا سيأتي مع السبحــاني من أنّ تفريقهم بين العلم والــكلام عائد إلى أخذهم العلم بمعنى التصديق دون ما هو الأعمّ من التصديق والتصوّر.

ويعلّــق نصــير الدين على الرازي في دعواه استحالة حدوث الــكلام («قوله» ترجع إلى الرازي، و«أقول» ترجع إلى نصير الدين):

> وقوله: «هذا الكلام لو كان مُحْدَثًا، لكان إمّا أن يحدث في ذات الله تعالى، وهو محال»، أقول: هذا هــو مذهــب الكراميّة، وهم يجوّزون كون الله محلًا للحوادث، قولــه: «وإمّا أن لا يحدث، وهو محال؛ لأنّ كونه تعالى متكلّمًا من صفاته، وصفة الشيء يستحيل أن لا تكون حاصلةً فيه»، أقول: المتكلّــم صفته، والكلام يجوز أن يكون في غيره. كمــا أنّ الخالق والرازق صفته والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودًا فيه(٧٩).

فقيــام المبدإ بالفاعل ليس قسمًــا واحدًا وهو القسم الحلوليّ، بل لــه أقسام، ومنه ما هو صــدوريّ كالقتل والضــرب في القاتل والضــارب، ومنه حلوليّ كالعلم والقــدرة في العالم

(٧٧) كشف المراد من شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، الصفحة ٣١٥.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) تلخيص المحصّل، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٩.

والقادر، والتكلّم من الأوّل. بل ربّما يصحّ الإطلاق، وإن لم يكن المبدأ قائمًا بالفاعل أبدًا، بل يكفي نوع من ملابسة المبدإ، كالتمّار واللبّان لبائعَي التمر واللبن[٨٠].

وقد حاول السبحاني (المعاصر) التمشّي مع طريقة العضدي السالفة في بحث المسألة، وطرح دخول البيوت من أبوابها بإثبات أنّ الكلام النفسيّ لا يختلف عن العلم والإرادة، فعرض بعض أدلّتهم وناقشها[٨١]:

١. الأوّل، أنّ الكلام النفسيّ غير العلم (في الجُمَل الخبريّة)؛ لأنّ الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه أو يشكّ فيه. ويلاحظ عليه أنّ المراد من رجوع كلّ ما في الذهن في ظرف الإخبار إلى العلم الجامع بين التصوّر والتصديق؛ فالمخبر الشاكّ أو العالم بالخلاف يتصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكميّة ثمّ يخبر، فما في ذهنه من هذه التصوّرات الثلاثة لا يخرج عن إطار العلم، وهو التصوّر. ومنشأ الاشتباه هو تفسير العلم بالتصديق فقط.

٢. الثاني، أنّ الكلام النفسيّ في ظرف الإنشاء غير الإرادة والكراهة؛ لأنّه قد يأمر الرجل بما لا يريده في الأوامر الاختباريّة. وقد أجاب السبحاني بجوابين:

الجواب الأوّل، إنّ الأوامر الاختبارية على قسمَين: قسم تتعلّق فيه الإرادة بنفس المقدّمة دون نفس الفعل، كما في أمره تعالى بذبح إسماعيل عليه السلام، ولأجل ذلك وفى إبراهيم عليه السلام بالمقدّمات نودي ﴿أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[٨٢]؛ وقسم تتعلّق الإرادة فيه بالمقدّمة وذيلها. غاية الأمر أنّ الداعي إلى الأمر مصلحة مترتّبة على نفس القيام بالفعل، لا على نفس الفعل، كما لو أمر الأمير أحد وزرائه في الملإ العامّ بإحضار الماء لتفهيم الحاضرين بأنّه مطيع غير متمرّد. وفي هذه الحالة - كالحالة السابقة - لا يخلو المقام عن إرادة، فلا يصحّ أنّه لا توجد إرادة في الأوامر الاختباريّة.

الجواب الثاني: الظاهر أنّ النافي لوقوع الإرادة في الأوامر الامتحانيّة الاختباريّة

(٨٠) **بحوث في الملل والنحل**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٢٥٠ إلى ٢٥٢. أورد هذا التحليل في تعليقه على نصّ للفضل بن روزبهان في عرض دليل الأشاعرة الرابع ونقده.

(٨١) نقلنا أربعة أدلّة مع مناقشاتها من كتاب **بحوث في الملل والنّحل** مع تلخيص يناسب المقام حيث يمكن، واستبدلنا الدليل الخامس بالرابع لسبق عرض الرابع في مناقشة الخواجة الطوسي للرازي وبعدها. راجع، **بحوث في الملل والنحل**، الجزء ٢، الصفحات ٢٤٦ إلى ٢٥١.

(٨٢) سورة **الصافات**، الآيتان ١٠٤ و١٠٥.

تصوّر أنّ إرادة الآمر تتعلّق بفعل غير المأمور؛ ولذلك حكم بأنّه لا إرادة متعلّقةً بفعل الغير في الأوامر الامتحانيّة، بل فيها شيء غير الإرادة، ربّما سمّي الطلب (في مقابل الإرادة) أو الكلام النفسيّ ولكنّ الحقّ غير ذلك. وما اشتهر من «تعلّق إرادة الآمر والناهي بفعل المأمور به» كلام صوريّ؛ إذ هي لا تتعلّق إلّا بالفعل الاختياريّ، وليس فعل الغير من الأفعال الاختياريّة، فلا محيص من القول بأنّ إرادة الآمر متعلّقة بفعل نفسه وهو الأمر والنهي. وإن شئت قلت: إنشاء البعث إلى الفعل أو الزجر عنه. نعم، الغاية من ذلك هي انبعاث المأمور إلى ما بُعث إليه، أو انزجاره عمّا زُجر عنه، لعلم المكلّف المأمور أنّ في ذلك مضاعفات دنيويّة وأخرويّة أو غير ذلك.

وباختصار، فإنّ فعل الغير لـمّا كان خارجًا عن اختيار الأمر لا تتعلّق به الإرادة. ولا يُعترض على هذا الكلام بأنّ الله آمر قاهر وإرادته نافذة ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾[83]؛ لأنّ المقصود هو الإرادة التشريعيّة، لا الإرادة التكوينيّة القاهرة المخرجة للعباد عن وصف الاختيار.

٣. إنّ العصاة مكلّفون بما كُلّف به أهل الطاعة والإيمان بنصّ **القرآن الكريم**، ولو قلنا إنّ تكليفهم بذلك نشأ من إرادة الله تعالى للزم التفكيك بين الإرادة والمراد، فلا بدّ من منشإ آخر للتكليف، وهو الكلام نفسه أو الطلب.

وقد أجابت المعتزلة بأنّ إرادته سبحانه لو تعلّقت بفعل نفسه، فلا تنفكّ عن المراد. وأمّا إذا تعلّقت بفعل الغير، فبما أنّها تعلّقت بالفعل الاختياريّ الصادر من العبد عن حرّيّة واختيار، فلا محالة يكون الفعل مسبوقًا باختيار العبد، فإن أراد العبد واختار يتحقّق الفعل، وإن لم يرد، فلا يتحقّق.

وفي النفس من إيهام كلام المعتزلة إطلاق الاختيار شيء، فلا تقييد لإرادة الله وقدرته باختيار العبد، والله لا يقيّد قدرته شيء، ولا حتّى قضاء قضاه، فهو لم يفرغ من الأمر مثلما قالت اليهود، ويده ليست مغلولةً، ولكنّه يريد الفعل معلّقًا على اختيار العبد، فلا تتمّ علّة الفعل إلّا باختيار الأخير[84].

ولعلّه لهذا، ذهب السبحاني إلى جواب آخر هو أنّ المستدلّ خلط بين الإرادتَين التكوينيّة والتشريعيّة، وأعاد ما مرّ في مناقشة الدليل الثاني، وهو أنّ الإرادة التشريعيّة

(٨٣) سورة مريم، الآية ٩٣.

(٨٤) هذه الفقرة تعليق منّا على كلام المعتزلة.

تتعلّق بإنشائه وبعثه نفسه، وجعله الداعي للانبعاث والانزجار، وهذا غير متخلّف عن الإرادة، وأمّا فعل الغير - أي انبعاث العبد وانتهاؤه - فهو من غايات الإرادة التقنينيّة التشريعيّة لا من متعلّقاتها.

٤. الرابع، إنّ لفظ الكلام يُطلق على النفسيّ كما يُطلق على اللفظيّ؛ قال سبحانه ﴿وأسرّوا قولكم أو اجهروا به إنّه عليمٌ بذاتِ الصدور﴾[٨٥]. والإطلاق صحيح، لكنّ الكلام في كونه حقيقةً أو مجازًا، والقول في الآية أصله في التكلّم باللسان.

هل توجد مرتبة وجود للقرآن هي كلامه النفسي أو علمه؟

وبعد، فلا دليل ينهض على نظريّة الأشاعرة في الكلام النفسيّ، وهو ليس شيئًا غير العلم والإرادة، والطلب الذي خصّوه بالكلام الإنشائيّ ليس شيئًا غير الإرادة، وهو متّحد معها. وثمّة ملاحظة تلحّ علينا قبل ختام البحث في الكلام النفسيّ، وهي أنّ عَلَمَ الكلام الأشعريّ وصف حديث النفس الموجود عند الإنسان بوجودات ذهنيّة ومفاهيم وسمّاه كلامًا نفسيًّا، ثمّ قاسه على الله سبحانه غير المحدود الذي لا تحيط به المفاهيم ومنها حدود المفاهيم، وأنّ ردود المتكلّمين لم تُركّز على هذه النقطة في حدود ما اطّلعنا عليه؛ فليس علم الله سبحانه من سنخ الوجودات الذهنيّة، ونحن المحدودين لا نملك آلة مسانخة تصلح لقياس علمه غير المحدود.

ثمّ إنّ للحكماء نظريّةً في كلامه سبحانه لا تجعل القرآن المحدث وحده من كلامه، بل يدخل في كلامه مجموع العالم الإمكانيّ، ونحن جميعًا كلمات التكوين الإلهيّة الحادثة.

وإذا كان كذلك، فنحن نستوي مع القرآن في كوننا جميعًا كلمات التكوين، ونتيجة البحث في الكلام النفسيّ وفي خلق القرآن تثبتان أنّه لا توجد مرتبة وجود للقرآن هي الكلام النفسيّ، أو هي كلامه الذي هو علمه؛ فالكلام النفسيّ المدّعى ليس شيئًا وراء العلم والإرادة. ثمّ إنّ هذا الوصف والتركيب محاولة لإثبات صفة أزليّة بإزاء العلم والإرادة، وهو لم يثبت، فلا كلام على الحقيقة إلّا الكلام الذي هو فعل الله، والذي هو صفة منتزعة في مقام فعله.

(٨٥) سورة الملك، الآية ١٣.

وصحيح أنّ القرآن منزل بعلم الله - ﴿فاعلموا إنّما أُنزل بعلم اللّه﴾[86] - وصادر عن هذا السبب الغيبيّ الذي هو علم الله، وهو من شآبيب رحمة الله، وليس عين العلم الذي هو الصفة الذاتيّة التي هي عين الذات على قول الإماميّة. وصحيح أنّ الله العالم بكلّ شيء، علمًا أزليًا بالقرآن كلامه وكتابه، ولكنّه عالم بي وبك وبالحجر والمدر، فلا يعزب عن علمه شيء، ولا يصير القرآن المعلوم عين العلم وعين العالم.

وعلى الرغم من غرابة دعوى أنّ كلامه علمُه، فإنّ في ظلامها بقعة ضوء يمكن بتركيزها أن نعدّل المقال إلى وجود حقيقيّ للقرآن في مخزن علم الله وقضائه، وفي اللوح الملكوتيّ الذي لديه وهو اللوح المحفوظ. وهو شروع في البحث في رتبة وجود القرآن في اللوح المحفوظ.

(٨٦) سورة هود، الآية ١٤.

الوحي والنصّ المقدّس

جوني عوّاد[1]

يروي النصّ المقدّس قصّة تاريخ الخلاص، قصّة عهد الله إلى إبراهيم وقد تجدّد بالمسيح. ليس المراد هنا نصًّا مُلهمًا أو موحًى، بمقدار ما هو شهادات بشريّة عن تاريخ الخلاص استمرّت مع كتّاب الأناجيل الذين حاولوا إسماع صوت المسيح بحسب السياقات التي عايشوها. فالعلاقة، إذًا، بين المسيح، كلمة الله الحيّ، والكتاب المقدّس، كلمة الله المكتوبة، ليست علاقة تماه، بل الكتاب المقدّس هو كلمة البشر التي صارت إلهيّة بعد أن ارتضى الله أن يكشف من خلالها عن كلمة الله الحيّ.

المفردات المفتاحيّة: الكتاب المقدّس؛ الكلمة الحيّ؛ التراث الشفهيّ؛ التراث الكالڤينيّ المصلح؛ أهل الكتاب.

مقدّمة

في مقالة له، تحت عنوان «مفهوم الوحي في المسيحيّة»، عرّف الدكتور جورج صبرا الوحي بأنّه كشف الله عن ذاته، وعطاء للذات الإلهيّة في شخص يسوع المسيح، كلمة الله الحيّ، وابن الله المتجسّد:

> في المسيحيّة الموحي هو الله، والموحى هو الله، ووسيط الوحي هو الله، أي إنّ مصدر الوحي وموضوع الوحي وموصل الوحي هو الله [...] ليس وسيط الوحي كتابًا ولا عقيدة ولا مؤسّسة، بل إنسان حقيقيّ، تاريخيّ، كشف الله ذاته فيه – عنيت يسوع الناصريّ. وكلّ وسائط الوحي الأخرى – من كتاب مقدّس واعترافات إيمان وتعاليم وطقوس ومؤسّسات – هي أيضًا وسائط، لكنّها ثانوية وتابعة ونابعة من الوسيط الأوّل والأهمّ[2].

(١) أستاذ دراسات العهد الجديد في كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، بيروت.

(٢) جورج صبرا، «مفهوم الوحي في المسيحيّة»، هذا العدد.

ممّـا لا شـكّ فيه أنّ هذا المفهوم العـامّ والشامل للوحي يشكّل منصّـةً يمكن البناء عليها، إلّا أنّـه يطـرح مجموعةً من الأسئلة. إذا كان الوحـي في المسيحيّة هو كشف الله عن ذاته في الكلمة الحيّ المتجسّد يسوع المسيح، فما هي علاقة المسيح، وحي الله وكشفه، بالنصّ المقدّس (الكتـاب المقدّس)، خصوصًا أنّ المسيحيّين يطلقـون عليه اسم «كلمة الله»؟ فما هي علاقة الكلمة الحـيّ، «كلمة الله» المتجسّد، «بكلمة الله» المكتوبة (الكتاب المقدّس)؟ هل كونهما «كلمـة الله» يعني بالضرورة تماهـيَ الواحد منهما مع الآخر، فتصبـح «كلمة الله» المكتوبة كشف الله عن ذاته (وحيًا إلهيًّا)؟ وإذا لم تكن العلاقة بينهما علاقة تماه، فمن أين تأتي قدسيّة «كلمـة الله» المكتوبة أو صيرورتها «كلمة الله»؟ كيف يمكن للكتاب المقدّس أن يكون أحد «وسائط الوحي الثانويّة التابعة والنابعة من الوسيط الأوّل والأهمّ»؟

تكمـن الإجابات على كلّ هذه الأسئلة الشائكة تحت عنوان «الوحي والنصّ المقدّس»، ولهـذا اخترناه عنوانًا، وسنحـاول هنا الإجابة عن الأسئلة المطروحـة. لقد اخترنا الحديث بشـكل مطوّل عـن طبيعة الكتاب المقدّسـ (النصّ الدينـيّ) كمدخل لمعالجـة الأسئلة التي طرحناهـا، وسننهـي المقالة بإشكاليّـة يثيرها هذا الموضوع على صعيـد الحوار الإسلاميّ-المسيحيّ.

طبيعة الكتاب المقدّس

يتكـوّن الكتـاب المقدّس، أي النصّ الدينـيّ المسيحيّ، مـن كتابَين تُطلق عليهمـا تسمية العهدَيـن، **العهد القـديم** (الكتابات اليهوديّة)، و**العهد الجديـد** (الكتابات المسيحيّة). وبالرغم مـن أنّ الكلام عن عهدَين ليس بالضرورة الأمثلَ لاهوتيًّا، كون العهد هو ذاته («أكونُ لكم إلهًـا وتكونونَ لي شعبًا»)، إلّا أنّ هذه التسميات تُستخدم وتُستعمل، ولأسباب عمليّة، في الخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ.

الكتـاب المقدّس يـروي قصّة عهد واحد، بدأه الله مع إبراهيـم وأرفقه بوعود، ثمّ تجدّد بالمسيـح، حيـث كَشْفُ الله عن ذاته. تميّـز العهد الجديد بالمسيح في أنّـه كان أكثر وضوحًا ومباشرةً، وقد تمّ فيه تحقيق المسيح لوعود ونبوّات أُعطيت في مسيرة الله، مع شعب إسرائيل. والجديد في عهد المسيح هو أنّ العلاقة بين الله والانسان، وأمانة الإنسان لله، أخذت شكلًا جديدًا. الجديد في المسيح هو الشموليّة التي أضفاها الله به على العهد، شموليّة تخطّت شعب إسرائيل لتحتضن البشريّة كلّها غير مميِّزة بين يهوديّ وأمميّ، وعبد وحرّ، وذكر وأنثى.

الكتـاب المقدّس يروي قصّةً واحدةً لعهد واحد يتجدّد بالمسيـح فيأخذ أبعادًا وأشكالًا جديـدةً. هي قصّة تاريخ الخلاص الذي بدأه الله مع شعب إسرائيل في التاريخ والذي وصل إلى ذروة اكتمالـه بكشف الله عن ذاتـه بوضوح ومباشرة في شخص يسـوع المسيح. قصّة واحـدة، متماسكة الحبكة، تتطوّر فصولها لتتّسع رقعة تأثيراتها، قصّة تبدأ بالخلق لتصل إلى خليقة جديدة.

كلّ من عهـدَي الكتاب المقدّس يحوي مجموعةً من الكتـب المتنوّعة أدبيًّا، والتي تحمل أسماء شخصيّات مختلفة تُنسب كتاباتها لهم، وهناك من التعدّديّة اللاهوتيّة ما يكفي للدلالة على أنّها ليست أحاديّة الصوت. وبما أنّ ما يمكن أن يقال عن العهد الواحد يندرج على العهد الآخر، سينحصر كلامنا **بالعهد الجديد** وبأمثلة منه بهدف توضيح طبيعة الكتاب المقدّس.

يحوي **العهد الجديد** ٢٧ كتابًا كُتبت كلّها في النصف الثاني من القرن الأوّل الميلاديّ، أي إنّ البدايـات كانـت بعد ٢٠ إلى ٢٥ سنة من حياة وخدمة وموت وقيامة يسوع، ولم تقونَن هذه الكتابات، أي لم تُجمع وتُعتمد ككتاب واحد، حتّى الربع الأخير من القرن الرابع. فما الـذي كان يجـري خلال تلك الفترة الصامتة أدبيًّا، بين قيامـة يسوع وبداية ظهور كتابات أصبحت لاحقًا جزءًا من **العهد الجديد**، وهي الفترة التي يطلق عليها اسم الحقبة الشفهيّة؟

خـلال تلك الفـترة، كان الشهود الأوائل للكشـف الإلهيّ بيسـوع المسيح يشاركون اختبارهـم مع جماعات الإيمان التي نشأت، ويساهمـون في تشكيل تراث إيمانيّ عبّروا من خلالـه عن فهمهم وتفسيرهـم لكشف الله عن ذاته. جزء من هذا التراث الإيمانيّ تمثّل بإعادة تفسـير للعهد القديم في ضوء ما كشفـه الله بالمسيح عن حقيقة وجودهم وهويّتهم الجديدة. بعضـ ملامح هذا التراث الإيمانيّ بالإمكان رؤيتها في إحدى كتابات الرسول بولس، والتي هي أقدم كتابات **العهد الجديد**. ففي **رسـالته الأولى إلى أهل كورنثوس**، يدوّن لنا الرسول ما كان يُتداول شفهيًّا من التراث الإيمانيّ الذي شكّله الشهود الأوائل:

> وأعرّفكم أيّها الإخوة بالإنجيل الذي بشّرتكم به وقبلتموه وتقومون فيه وبه أيضًا تخلصون [...] فإنّني سلّمت إليكم في الأوّل ما قبلته أنا أيضًا، أنّ المسيح مات من أجل خطايانا حسب الكتب، وأنّه دفن وأنّه قام في اليوم الثالث حسب الكتب(٣).

(٣) **رسالة أهل كورنثوس**، ١٥: ١ إلى ٤.

الحـدث الإلهـيّ حتّم إعـادة التفسير للعهـد القديم والـذي من خلالـه تمّ استقاء معاني الأحداث التي شهدها الرسل الأوائل.

الجـزء الآخر من التراث الشفهيّ الإيمانيّ أخذ شـكلًا مختلفًا إذ كان يتضمّن ذكريات من حياة يسـوع وتعاليمه، والأعاجيب التي صنعها، والأمثال التـي علّم بها، والأحداث التي رافقـت صلبه وقيامتـه. اختلط هذا الـتراث الذكرياتيّ مع قراءة أيضًا للعهـد القديم وإعادة تفسيره في ضوء حياة وخدمة يسوع.

هذا الـتراث الشفهيّ، بشقّيه، أغنى حياة أفراد تلك الجماعـات الإيمانيّة، وكان المكوّن الأساس في الأمور المتعلّقة بالتعليم والكـرازة والشهادة والقيم الحياتيّة. لم يكن هذا التراث جامـدًا ومتحجّـرًا، بل كان مرنًـا ومتحرّكًا. كلّمـا وجدت جماعات الإيمـان نفسها أمام ظـروف جديدة واجهت وجودها، كانت تعيد تفسير هـذا التراث الشفهيّ وتجدّد صياغته في التعليم والشهادة والعبادة بشـكل يحاكي ويخاطب واقعها وظروف حياتها. الأناجيل الأربعة في العهد الجديد تشهد على هذه العمليّة الديناميّة وتدوّن لنا ما كان يجري في الفترة الشفهيّة. فالأناجيل الأربعة كلّها تروي قصّة حياة يسوع وخدمته والأحداث التي أحاطت بموتـه وقيامته، وهنـاك تقاطع كبير بينها في سـرد القصص والأحداث، لكـنّ هناك، أيضًا، اختلاف فيما بينها وفرادة في كلّ واحد منها.

هـذا الاختلاف وتلـك الفرادة مردّهمـا إلى أنّ كلًّا مـن كتّاب الأناجيـل كان يحاول إسمـاع صـوت المسيح الحيّ، القائم من بين الأموات، يحاكـي ويخاطب، من خلال قصّة حياته وخدمتـه وموته وقيامته، جماعةً إيمانيّةً في بقعة جغرافيّة معيّنة، تعيش ظروفًا تاريخيّةً واجتماعيّةً وسياسيّةً وثقافيّةً مختلفةً. الأناجيل الأربعة تجمع بين أفقَين: الأفق الأوّل هو قصّة حيـاة يسوع؛ والثـاني حياة جماعات إيمانيّـة في سياقات تاريخيّة مختلفـة. وقد مُزج هذان الأفقان بشكل أصبحت فيه قصّة يسوع تحاكي حياة تلك الجماعات فتثبّت إيمانها، وتصحّح تعاليمها، وتشجّعها في أوقات ضيّقاتها، وتحرّرها من ما تختبره من قيود، تهدّئ من روعها وخوفها، وتقوّي رجاءها، وتشكّل هويّتها.

الاختـلاف بين الأناجيل مردّه إلى السياقات التاريخيّـة المتنوّعة التي كانت قصّة يسوع تحـاول مخاطبتها. هـذا الاختلاف لا يحرج المسيحيّين فيما خصّ كتابهم المقدّس، بل على العكـس، هو يشهد على حيويّة وغنًى في فهم وتفسـير كشف الله عن ذاته وفي مخاطبة هذا الكشف لجماعات إيمانيّة تعيش ظروفًا تاريخيّة محدّدة. قد يُساء فهم هذا التنوّع والاختلاف

لدى البعض، خصوصًا على المستوى الشعبيّ، ويفسّر على أنّه تحريف للإنجيل، ويُجاب على ذلك بأنّ الإنجيل، بالمفهوم المسيحيّ، لم يكن يومًا نصًّا واحدًا موحّدًا لكي يُحرّف. الإنجيل، أي الخبر السارّ، كان دائمًا شخصًا واحدًا. الإنجيل، الخبر السارّ، هو كشف الله عن ذاته بشخص يسوع المسيح على أنّه محبّة، فأحبّنا حتّى الموت يوم كنّا بعد خطاةً، قائمًا من بين الأموات ليكون لنا حياةً جديدةً وأفضل. الأناجيل المكتوبة هي شهادات بشريّة وتعبيرات إيمانيّة متنوّعة للإنجيل الشخص كتبت إلى جماعات إيمانيّة لمخاطبة السياقات التاريخيّة التي وجدت فيها. وهذا الأمر يندرج على باقي كتابات العهد الجديد.

لكن رغم خصوصيّة وظرفيّة تلك الكتابات، إلّا أنّها بدأت تُنسخ وتُتداول بين جماعات الإيمان المسيحيّة المنتشرة في مناطق وبقاع مختلفة. والسبب في ذلك يعود إلى اختبار الكنيسة لهذه الكتابات، دون سواها، على أنّها التعبير الأوضح والشهادة الأصدق للكشف الإلهيّ بشخص المسيح والإيمان المتوارث من الرسل الأوائل. لكن في الوقت ذاته، اختبرت الكنيسة من خلال قراءتها لتلك الكتابات والتأمّل فيها فسحةً للقاء المسيح الحيّ في كلّ زمان ومكان.

خلال القرنين الثاني والثالث ومنتصف القرن الرابع، والتي اتّسمت بنشاط لاهوتيّ غزير ذهب جزء منه إلى حدّ الهرطقة، تعنقدت حول كتابات **العهد الجديد** كتابات أخرى أطلق عليها لاحقًا صفة الكتابات المنحولة *Apocrypha* كونها لم تكن لتعبّر عن الإيمان الصحيح المتوارث عن الرسل الأوائل أو مع الشهادات الإيمانيّة الأولى (كتابات **العهد الجديد**).

بعد فترة مضنية استمرّت ثلاثة قرون من الزمن، تمكّنت الكنيسة من غربلة تراثها الدينيّ المكتوب وحدّدت هذا التراث بالسبع والعشرين كتابًا التي يحويها **العهد الجديد** اليوم، والتي يُطلق عليها صفة قانون العهد الجديد. فكلمة قانون *kanon* باليونانيّة تعني «مقياسًا» أو «قاعدةً». ويتحدّث الباحثون عن ثلاثة مقاييس استخدمتها الكنيسة في غربلة تراثها الدينيّ المكتوب، وفي اختيارها للكتب السبع والعشرين دون سواها من الكتب. هذه المقاييس هي التالية:

١. مدى انسجام وتناغم كتاب ما مع الإيمان المتوارث من الرسل الأوائل.

٢. ما إذا كان الكتاب أتى من يد الرسل الأوائل أو من تتلمذ على أيديهم.

٣. مدى انتشار كتاب ما واستخدامه بين جماعات الإيمان في مناطق جغرافيّة متعدّدة.

الملفت للنظر في هذه المقاييس هو الصمت أو انعدام الحديث عن نصّ ملهم أو موحًى به. ولهذا السبب لن نتطرّق في هذه المقالة إلى النظريّات المتعدّدة للإلهام في الخطاب المسيحيّ اللاهوتيّ المعاصر، علمًا أنّ موضوعًا مثل الذي نعالجه يحتاج إلى البحث في نظريّة للإلهام تأخذ بعين الاعتبار، وبشكل جدّيّ، طبيعة الكتاب المقدّس التي عرضنا لها.

وأمّا الهدف من هذا السرد ذو الطابع التاريخيّ، المبسّط إلى حدّ كبير، فكان إبراز الأمور التالية:

١. خلف صفحات الكتاب المقدّس، وبالتحديد **العهد الجديد**، حدث إلهيّ تمثّل في كشف الله لذاته بشخص المسيح. هذا الحدث شكّل تراثًا إيمانيًا شفهيًا شاهدًا للحدث. التراث الإيمانيّ الشاهد للحدث تنامى وتحرّك وتفاعل وتنوّع، وتمّت صياغته وإعادة صياغته كلّما تواجهت جماعات الإيمان مع ظروف جديدة.

٢. بعض الصياغات الشفهيّة لهذا التراث الإيمانيّ الشاهد أخذت شكل نصوص دُوّنت بالأصل من قبل أفراد إلى جماعات تعيش سياقات تاريخيّة محدّدة. لكن سرعان ما تخطّت هذه الكتابات ظرفيّتها وبدأت بالانتشار على مساحة انتشار الكنيسة ووجودها. وقد اختبرت الكنيسة تلك الصياغات على أنّها أصدق الشهادات للكشف الإلهيّ بشخص يسوع المسيح، لكنّها أيضًا وجدت فيها فسحةً للقاء المسيح الحيّ المقام من بين الأموات، وعمل الله من خلالها في خلق الإيمان وتثبيته في كلّ زمان ومكان، منتصرةً على غيرها من الكتابات، فتمّت قوننتها واعتمادها.

٣. كلّ هذا الحراك التاريخيّ كان حراكًا بشريًّا إنسانيًّا إيمانيًّا بامتياز.

وباختصار، إنّ الكتاب المقدّس هو مجموعة شهادات بشريّة إيمانيّة للكشف الإلهيّ، اختبرت من خلاله الكنيسة – عبر القرون – عمل الله في حياتها وفسحةً مميّزةً للقاء المسيح، كلمة الله الحيّ. ليس الكتاب وحيًا إنّما شهادة بشريّة للوحي. للكتاب إمكانيّة وحيانيّة، أو قيمة وحيانيّة مبنيّة على اختيار الكنيسة له على أنّه قناة يستخدمها الله وبقوّة الروح القدس، رغم بشريّته ومحدوديّته، للكشف عن ذاته في كلّ زمان ومكان، هنا والآن، ليخلق الثقة والإيمان بما فعله الله بالمسيح من أجل الإنسان. بهذا المعنى، الكتاب المقدّس هو أحد «وسائط الوحي الثانويّة والتابعة والنابعة من الوسيط الأوّل والأهمّ».

قدسيّة الكتاب، كلمة الله

ضمن هذا الحقل من المعاني، يجب النظر إلى قدسيّة الكتاب ووصفه بـ«كلمة الله». الكتاب المقدّس هو مقدّس ليس لأنّ وحي الله متموضع فيه، ولا لأنّه يستمدّ قدسيّةً من الشهادات البشريّة الإيمانيّة المدوّنة فيه، فهي تبقى شهادات بشريّةً محدودةً بلغتها وقدرتها على الإحاطة بكشف الله، غير المحدود والمطلق، عن ذاته. قدسيّة الكتاب نابعة من قدرة واختيار ورغبة الله القدّوس بجعل الكتاب، دون سواه، وبقوّة وإرشاد الروح المقدّس، وسيلةً للكشف عن ذاته هنا والآن. الكتاب المقدّس هو مقدّس لأنّ الله ارتضى استخدامه للكشف عن ذاته.

ضمن هذا الحقل من المعاني أيضًا، الكتاب المقدّس هو «كلمة الله» المكتوبة ليس بسبب تماهيه مع «كلمة الله» الحيّ يسوع المسيح، أو لأنّ الله كتبها. الكتاب المقدّس هو كلمة الله لأنّ الله، وبواسطة الروح المقدّس، يتكيّف مع الشهادة الكلاميّة للبشر ليكشف من خلالها عن كلمة الله الحيّ. كلمة البشر تصبح كلمة الله لأنّ الله قادر على أن يحوّلها إلى لقاء صادق وحقيقيّ مع الكلمة الحيّ.

هذا هو اختبار الكنيسة، وهذا ما يعطي الكتاب المقدّس سلطةً ومكانةً لا غنى عنها في حياة الكنيسة. إنّ استخدام الله لما هو بشريّ وضعيف ومحدود في كشف وإعطاء ذاته له جذوره في كشف الله لذاته في حدث التجسّد والصلب، وهو ثابت وأساس في الفكر والتأمّل والخطاب اللاهوتيّ المسيحيّ. واللاهوت الأسراريّ في التراث اللاهوتيّ الكالڤينيّ المصلح، الذي ينتمي إليه كاتب هذه المقالة، مشابه لما قيل حتّى الآن عن الكتاب المقدّس. ففي سرّ الأفخارستيّة، نأكل الخبز ونشرب الخمر، موادّ نتاج بشريّ محسوسة، لكنّ الله، وبقوّة الروح القدس، يعمل من خلالها فيعطي ذاته لنا ويغذّينا بجسد ودم المسيح الحقيقيَّين، ويخلق ويثبّت فينا الإيمان والثقة بوعود مغفرة الخطايا والحياة الأبديّة. وهذا ما يفعله الله من خلال الكتاب المقدّس. فلا يكون صدفةً إطلاق المصلحين الأوائل تسمية الكلمة المرئيّة على الأسرار.

هل المسيحيّون «أهل الكتاب»؟

من الطبيعيّ في أيّ لقاء حواريّ، إسلاميّ–مسيحيّ، حول موضوع شائك وبالغ الأهمّيّة أن يجري التطرّق إلى بعض الإشكاليّات التي يثيرها مفهوم ما للمفهوم الآخر، أو نظرة يختزنها تراث دينيّ ما عن التراث الدينيّ الآخر. الإشكاليّة التي نودّ التطرّق إليها هي نابعة من

التعريـف القرآنيّ للمسيحيّين بأهل الكتــاب. لا شكّ أنّ هذه التسمية هي من باب الإجلال والاحـترام والنظرة المساوية للمسيحيّة بالإســلام. فكما أنّ القرآن هو وحي الله وكشفه عن ذاته، وبالتالي فالمسلمون هم أهل الكتاب، فهنالك، كذلك، إقرار أنّ وحي الله أعطي لعيسى بكتاب، هو **الإنجيل**، وبالتالي فإنّ أتباعه هم أيضًا أهل الكتاب.

إذا كان هذا هو المقصود بعبارة «أهل الكتاب» فالإشكاليّة تكمن في أنّ المسيحيّين لا يرون أنفسهم في التعريف القرآنيّ لهم ولهويّتهم. فالكتاب المقدّس، **الإنجيل** المكتوب، ليس وحي الله، بل شهادة بشريّة للإنجيل الحيّ؛ شخص يسوع المسيح وحي الله. وبالتالي هم ليسوا أهل الكتاب، بل أهل الشخص.

أمّــا إذا كان المقصود بأهل الكتاب أنّ أهل الشخصـ لديهم كتاب بشريّ يؤمنون أنّ له إمكانيّــةً وحيانيّــةً لأنّ الله ارتضى استخدامه للكشف من خلاله عــن ذاته، وذلك بناءً على اختبارهم الإيمانيّ، فهذا أقرب إلى فهم المسيحيّين لأنفسهم ولهويّتهم.

المراجع المستشارة

جــورج صبرا، «مفهوم الوحــي في المسيحيّة»، **المحجّة** (بيروت: معهــد المعارف الحكميّة، ٢٠١٢)، العدد ٢٥ [هذا العدد].

P. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody: Hendrickson, 1999).

J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox, 1988).

B. Corley, S. Lemke, and G. Lovejoy (eds.), *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* (Nashville: Broadman and Holman, 2002).

D.L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2004).

S. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: Harper San Francisco, 1991).

R.R. Topping, *Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Burlington, VT.: Ashgate, 2007).

J. Webster, and K. Tanner, and I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

دراسات وأبحاث

مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلاميّة[1] [٢]

مهدي الحائري اليزدي

ترجمة محمود يونس

تمتاز المعرفة الحضوريّة بموضوع ذاتيّ، فلا مجال فيها للمحاكاة لغياب الموضوع الموضوعيّ. وبالتالي، لا تصدق قسمة التصوّر والتصديق المنطقيّة بحقّها، كما لا تصدق قسمة الصدق والكذب، بمعناها المنطقيّ، كذلك. فالصدق في المعرفة الحضوريّة مرتبة وجوديّة هي عينها الأنا الإنشائيّة التي، إذ تعرف نفسها بالحضور، تعرف موضوعها بالاكتساب، بل هي تنشئ صور موضوعاتها في ذاتها بالإضافة الإشراقيّة. وهي، بالتالي، حاضرة في كلّ فعل معرفيّ حصوليّ قصديّ، ولا يمكن أن نجعل هذا الفعل القصديّ دليلًا عليها، بل هي دليله ومقوّمه.

المفردات المفتاحيّة: المعرفة الحضوريّة والمعرفة الظهوريّة؛ الإضافة الإشراقيّة؛ القصديّة؛ التصوّر والتصديق.

المعرفة الحضوريّة[2]

ثَمَّ، في نفس تحليل نسبة المعرفة، وحدة مركّبة مشكّلة لنفس طبيعة هذه النسبة[3]. وهي نسبة،

(١) النصّ بين أيدينا هو الفصل الثالث من كتاب **مبادئ الإبستمولوجيا في الفلسفة الإسلاميّة**. انظر،
Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 44-56.
وقد قدّمنا الفصل الثاني مُترجَمًا في العدد السابق من **المحجّة**. المترجم.

(٢) في لغة الفلسفة الإسلاميّة، تُسمّى المعرفة الحصوليّة بـ«الارتساميّة» كذلك، أي بالتمثيليّة، كما ويُطلق عليها «كسبيّة» أو «اكتسابيّة». وهذا ما يقابل المعرفة الحضوريّة التي لا تُنال، من الموضوع الخارجيّ، بالتمثيل. ولئن آثرنا ترجمة المعرفة الحصوليّة الارتساميّة بـ«knowledge by correspondence»، أي «المعرفة بـ[واسطة]المحاكاة»، فلأنّ الفلسفة الإسلاميّة في كلّ صيغها، من ابن سينا إلى صدر الدين الشيرازي، تعتبر «المحاكاة» الشرط الأوّل لقيام هذا النحو من المعرفة. يقول الطوسي في تعليقته على كتاب الإشارات: «إنّ من الصورة ما هي مطابقة للخارج، وهي العلم، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج، وهي الجهل»؛ أبو عليّ سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا (بيروت: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، القسم الثاني «في الفلسفة الإسلاميّة»، الصفحة ٣٦٣.
ويمكن أن يُطلق على موضوع خارجيّ أنّه معلوم إذا ما اشتملت الذات العارفة على تمثيل يحاكيه. انظر، السهروردي، **كتاب المشارع والمطارحات**، تحقيق هنري كوربان (اسطانبول، ١٩٤٥)، الصفحة ٤٧٩.

(٣) انظر، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، تعليقة الطوسي على تعريف «العلم» ومقولتَي «الحضور» و«الشهود»، الصفحات ٣٦٣ إلى ٣٦٥.

في وجودها الذهنيّ، بسيطة عن أُصالة. بيد أنّ التأمّل في هذه البساطة قد يحلّلها، ولا غرو، إلى تركيب [تكثّر] ثلاثيّ: (١) فعل «المعرفة»، (٢) الذات بما هي «عارفة»؛ و(٣) الموضوع بما هو «معروف». إنّنا نستقي هذه الثلاثيّة التحليليّة، فيما خصّ مقولة المعرفة الحضوريّة، من التأمّل في البساطة الأوّليّة للوجود الذهنيّ المقوِّم لفعل المعرفة اللازم نفسه، وهو نحو من الفعل متماه بالكلّيّة مع وجود الذهن البشريّ. أمّا فيما اتّصل بالوحدة المطلقة بين فعل المعرفة وذهن العارف نفسه، فلقد رأينا أنّها تلك التي يحيل عليها الفهم الرُشديّ للـ«سعادة»، بالمعنى الذي يستلزم التجوهر[٤]. وأمّا فيما اتّصل بمعرفة الذات والنفس المعلّقة، فإنّ ابن سينا، عندما شرحه أغلب تلامذته، لم يكن يريد سوى تلك الصورة من الوحدة المطلقة، رغم نكرانه لمقولة فرفوريوس في اتّحاد العلم والمعلوم في الأشكال الأخرى للمعرفة[٥]. ثمّ إنّ واحدةً من أشهر طروحات صدر الدين الشيرازي هي القول بالاتّحاد الوجوديّ بين العلم والعالم والمعلوم[٦]. وليس ثَمّ من عائق، إذ نتفكّر في هذه الوحدة البسيطة المطلقة، يحول دون تحليلها إلى أجزاء تصوّريّة مختلفة، دون أن تقدح هذه التركّبيّة التصوّريّة في صرافة هذه الوحدة.

خذ، على سبيل المثال، نقطة المحور في الدائرة الرياضيّة. فبساطة هذه النقطة مسلّمة رياضيّة، وبالتالي فهي لا تتجزّأ، بمعنى أنّها غير قابلة للقسمة إلى نقاط مختلفة في المحور. مع هذا، فإنّنا قد تعلّمنا أنّه من الممكن تقسيمها إلى جهات وجوانب مختلفة متى ما تأمّلناها مفهومًا، وعرّفناها على أنّها «النقطة المتساوية النسبة إلى كلّ النقاط الموجودة عند محيط الدائرة». إنّها النقطة التي لا تتجزّأ عينها، وقد جزّأناها الآن إلى جهات شتّى وفقًا للنقاط المنتسبة إليها عند محيط الدائرة. ومع هذا، فإنّنا نعي تمامًا أنّ هذا النحو من الكثرة المتضمّنة في تعريف نقطة المحور لا تُخلّ ببساطة منزلتها الرياضيّة.

غايتنا من المثال المذكور أن نقول إنّ البنية الأصليّة للمعرفة الحضوريّة، رغم بساطتها وصرافتها، فإنّ تحليلها مفهومًا يفكّكها إلى ثلاثة مكوّنات مترابطة نستطيع أن نصفها، ثلاثتها، بأنّها ذاتيّة، وحاضرة، وذهنيّة. بيد أنّها لا تتخطّى ذلك فتتّخذ لنفسها موضوعًا

---

(٤) في اصطلاحنا، فإنّنا نطلق على هذا النحو من المعرفة اسم معرفة حضوريّة اتّحاديّة، في إزاء المعرفة الحضوريّة «الإشراقيّة» أو «الاستهلاكيّة» [حيث العالم مُستهلَك في المعلوم، في أشدّ ما يكون من الفقر والتعلّق].

(٥) انظر، الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، النمط الثالث.

(٦) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، السفر الأوّل، المجلّد ٣.

خارجيًّا. وهذا بخلاف المعرفة الكسبيّة التي تتّخذ لنفسها موضوعًا خارجيًّا هو بمثابة المقوّم الرابع لماهيّتها. وعليه، تكون المعرفة الحضوريّة بيّنةً بذاتها، وتتخذ لنفسها موضوعًا موضوعيّته ذاتيّة(٧).

أمّا أهمّ ما يميّز المعرفة الحضوريّة فهو ترفّعها على ثنائيّة الصدق والكذب. ومردّ ذلك إلى انفكاك هذا النمط من المعرفة، بمقتضى ماهيّته، عن مقولة المحاكاة. فبغياب الموضوع الخارجيّ، تغيب المحاكاة بين الحالة الداخليّة وتلك الخارجيّة، أو بين «الواقعة الخارجيّة» و«الخبر [الحاكي عنها]». بالتالي، ورغم المقبوليّة الواسعة لمبدإ المحاكاة كمعيار لصدق الخبر الحاكي عن موضوع خارجيّ أو كذبه، ورغم مقبوليّة هذا المبدإ كمحكّ لمعاينة الحقيقة أو الخطإ في معرفة الحقيقة(٨)، بتعبير راسل، فإنّ مبدأً مماثلًا لا يمكن الالتزام به في حالة المعرفة الحضوريّة، ولا يُطلب ذلك منه بحال.

وبما أنّ ثنائيّة الصدق والكذب تقوم، بذاتها، على نسبة المحاكاة بين الموضوع الذاتيّ-الماهويّ والموضوع الموضوعيّ-العَرَضيّ أوّلًا، وعلى نسبة المحاكاة بين الخبر ومفاده الموضوعيّ ثانيًا، فلا ثنائيّة ممكنة في حالة المعرفة الحضوريّة. مع انعدام المحاكاة، لا أساس لمعرفة بالمحاكاة: بالتالي، لا معنى للخبر في هذا النحو من المعرفة (الحضوريّة)، ولا معنى للإخبار حول موضوع ماديّ خارجيّ، أو للقول بصدق هكذا إخبار أو كذبه. ومن ثمّ، يترتّب على عدم تقيّد المعرفة الحضوريّة بالمحاكاة، عدم كونها عرضةً لثنائيّة الصدق والكذب المنطقيّة.

والمعرفة الحضوريّة، بعد، عارية عن قسمة التصوّر والتصديق بطبعها. وهذا بخلاف المعرفة الكسبيّة المحكومة لهذه القسمة.

وقد كان ابن سينا أوّل من أقام هذه القسمة في منطقه كيما يفكّك بين مشكلتَي التعريف والبرهان، أو الإثبات. فهو يكتب، بهذا الصدد، ما يلي:

> كلّ معرفة وعلم، فإمّا تصوّر وإمّا تصديق. والتصوّر هو العلم الأوّل. ويُكتسب بالحدّ، وما يجري مجراه، مثل تصوّر ماهيّة الإنسان. والتصديق إنّما يُكتسب بالقياس، أو ما يجري مجراه، مثل تصديقنا بأنّ للكلّ مبدأً واحدًا(٩).

---

(٧) السهروردي، **كتاب التلويحات** (اسطانبول، ١٩٤٥)، الصفحة ٧٢.

(٨) B. Russell, "Truth and Falsehood," in *The Problems of Philosophy* (London, 1976), ch. 12.

(٩) ابن سينا، **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**، تحقيق محمّد تقيّ دانش پژوه (طهران: انتشارات جامعة طهران)، «المنطق»،

يبدو أنّ هذه القسمة هي عينها – أو ما يقرب منها – القسمة التي جعلها بعض المناطقة المحدَثين بين «المعنى» و«قيمة الصدق». وعلى هذا الأساس، فإنّ كلمةً ما – أو جملةً ما – قد لا تعدم المعنى بمقتضى نفس تعريفها، مع كونها خاليةً من أيّ قيمة صدق. ولنتقدّم بكلمة، أو جملة، أو عبارة ذات معنى، لا حاجة لنا ببرهان يبرّر الاعتقاد بصدقها. كلّ ما نحتاجه هو تلمّس التعريف اللغويّ، أو المنطقيّ، لتلك المفردة، أو العبارة. أمّا أن نحكم بتصديق، فهذا ما يُلزمنا منطقيًّا الاتّكاء على تبرير للاعتقاد بصدق الحكم.

إذًا، بمعزل عن صلاحيّة هذه القسمة، فإنّها لا تجدينا نفعًا في مقام المعرفة الحضوريّة. فالتصوّر والتصديق، كلاهما، يُعتبران من الخصائص الذاتيّة لعمليّة المَفْهَمة conceptualization التي تنتمي إلى مرتبة المعنى والتمثيل (الارتسام)، لا إلى مرتبة الوجود والحقيقة. بيد أنّ ما نزعمه من حقيقة المعرفة الحضوريّة لا ينطوي على أيّ مفهمة أو تمثّل، بالتالي لا محلّ للتصوّر أو التصديق فيها.

ثمّ حريّ بنا أن نلحظ أنّنا بإنكارنا ثنائيّة الصدق والكذب في اعتبارنا للمعرفة الحضوريّة، فإنّنا لا نعني عدم انطباق أيّ معنًى من معاني الصدق على هذه المقولة الخاصّة من المعرفة. بل ثمّة معنًى للصدق ترضاه الإشراقيّة له وثيق الصلة بمبحثنا. إنّنا نطلق على هذا المعنى من الصدق مسمّى «اللاظهوريّ nonphenomenal»[(١٠)]. وإذا ما توخّينا الدقّة، فهذا المعنى يساوق الوجود. ففي هذه المنظومة الفلسفيّة، عندما يقول أحدنا، مثلًا، «الله هو الحقّ»، فكأنّه يقول، وببساطة، إنّ الله موجود، أو إنّه [تعالى] واجب الوجود. وهنا، أيضًا، إذا ما استطعنا أن نساوي بين المعرفة الحضوريّة وهذا النحو من «عروض» حقيقة الموضوع في الذهن، فإنّنا في موضع يخوّلنا تطبيق هذا المعنى الوجوديّ للصدق على حقيقة المعرفة الحضوريّة. إلّا أنّ ما نريد الإشارة إليه هنا هو أنّ ثنائيّة الصدق والكذب المنطقيّة، كما التمييز المنطقيّ بين تصوّر وتصديق، ليس لها مجال تطبيقيّ في حيّز المعرفة الحضوريّة، بل كلا الثنائيّتين من الخصائص التي تلائم المعرفة الحصوليّة.

الصفحة ٢٠.

(١٠) بقولنا «لاظهوريّ»، لا نريد أنّه [هذا النحو من صدق المعنى] ليس له مفاد ربطيّ، بمعنى أنّه لا «يُظهر» نفسه لنا. بل إنّ هذا النحو من الصدق، كما هو معنى الأشياء في ذاتها، له واقعيّته الموضوعيّة في الحضور، وإن لم يظهر نفسه لنا أحيانًا.

المعرفة الحصوليّة

إنّ كان ثَمّ وجودان مستقلّان بحيث لا تنوء الأوضاع الوجوديّة لأحدهما تحت تأثير الآخر أو تُستمّد منه، وبالتالي، لم يكن ثمّة من ارتباط عِلّيَ، أو اقتران مطّرد، بينهما، حَقَّ لنا عندها أن نقـول إنّ أحدهمـا «محايد بالمطلق» بالنسبة إلى الآخر. بعبارة ثانية، إنّ هذين الموضوعَين المعطيَـين يباين أحدهما الآخـر بالوجود. وهكذا، فهما غائبان وجوديًـا عن بعض، وليسا حاضرَين أو متّحدَين معًا.

هنا، كما ألمحنا قبلًا، تعني مفردة «غائب»، وهي رائجة في المعجم الاصطلاحيّ لحكمة الإشراق، انعدام كلّ ارتباط منطقـيّ، أو أنطولوجيّ، أو إبستمولوجيّ بين هذين الوجودَين المفترضـين وقوعهما في أوضـاع وجوديّة مباينة تمامًا. وعليه، من الجائز تمامًا أن نتوسّل بتعبير «محايد بالمطلق» في مقام الإشارة إلى هذا المعنى الخاصّ من الغياب.

وفي أوّل الأمر، فإنّ الكيانـات الذهنيّة، على العكس من الموضوعات الخارجيّة، تظهر كأنّهـا وجودان محايدان بالمطلق وغائبـان عن بعض. وهذا ما يعنـي انفكاكهما منطقيًا، أو أنطولوجيًا، أو إبستمولوجيًا. ويمكن لنا أن نعتبر، بالنتيجة، أن هذه الحياديّة تستحيل إزالتها بالكلّيّـة، وتحويلهـا إلى وحدة مطلقة بحيـث يصير الوجودان المذكـوران الشيء نفسه، في الوقت عينه، وبـأيّ الاعتبارات. وإنّه لتناقض صريح أن يصـير الموجود الذهنيّ والموضوع الخارجـيّ إلى التماهي المطلق، سواء على المستـوى المنطقيّ، أم على المستويَين الأنطولوجيّ والإبستمولوجيّ، في حين هما يتغايران في كلّ واحد من هذه الاعتبارات.

وإن كان مـن احتمال لأيّ التقاء، أو ارتباط، بين هذيـن الوجودَين المتغايرَين من خلال نحو مـن أنحاء الاتّحاد، فهو احتمال واحد لا غير: الاتّحاد الظهوريّ، وهو اتّحاد معرفيّ، لا منطقيّ ولا أنطولوجيّ. فالموضوع الخارجيّ قد يحوز، بالإضافة إلى حقيقته الفعليّة المنتمية إلى مرتبة الوجود، ارتسامًا ظهوريًا[11]، في أذهاننا، هو من مرتبة التصوّر. ولا يجدر بذلك أن يعنـي أنّ مرتبـةً من مراتب الوجود الخارجيّ تظهر في الذهـن، وتقيم فيه، بحيث نعتبره متّحـدًا وجودًا مع الذهـن، ومنتميًا إلى مرتبة التصوّر. بل يمكن لنـا أن نقول إنّ واحدةً من الخصائـص الأساسيّة لمرتبة التصوّر، من حيث هي ذهنيّة، هي أنّها تقوم فينا، ويُنتجها ذهننا

(١١) يُسمّى هذا التمثّل الظهوريّ، في لغة حكمة الإشراق، بـ«الأثر المطابق للواقع». انظر، كتاب المشـارع والمطارحات (اسطانبول، ١٩٤٥)، الصفحة ٤٧٩.

في حيّـز فعلنا الظهوريّ، في حـين تتّصف مرتبة الوجود الخارجـيّ بانوجادها، لا فينا، بل بذاتها، وبوقوعها خارجنا في العالم الخارجيّ المستقلّ عن شعاع ذهننا.

وإذ نؤكّـد أنّ النحو الوحيد الممكن من الاتّحاد بـين وجودين محايدَين مبدئيًّا هو الاتّحاد المعـرفيّ، فإنّ طبيعة هذا الاتّحـاد وكيفيّته تظلّ مثارًا للسؤال. أمّـا الأجابة فتكمن في مقولة المحـاكاة. وما نريده مـن المحاكاة في نظريّة المعرفة هذه، وبنحـو موجز، هو «المماثلة» من حيـث المضمون، و«المماهـاة» من حيث الصـورة(١٢). أي إنّ الصـورة الداخليّة تتّحد مع الصـورة المادّيّـة الخارجيّة، من غير أن يتماهـى الوجود الذهنيّ مع الوجـود الخارجيّ بأيّ شـكل من الأشكال. وهكذا يصير هـذان النحوان المغايران من الوجـود متشابهَين بحكم اتّحـاد صوريّ. وإذا ما انعدم هذا التماهي الصـوريّ، فلن يكون ممكنًا، بالمرّة، أن نض اليد على أيّ نحو من التواصل بين الذهن البشريّ وعالم الواقع(١٣).

ونحـن، عندما نعالج مقولة المحاكاة، يجب أن نلحظ أنّنا لم نكن، أقلّه في هذه اللحظة، معنيّين بسؤال ضوابط الخبر المنطقيّ المتردّد، لزامًا، بين الصدق والكذب. فبحسب المشرب الإشراقـيّ، يُشتقّ هـذا السؤال من السـؤال الأوّليّ: أنّى لمعرفتنا أن تحاكي عـالم الواقع؟ أو، بعبارة ثانية، أنّى لنا أن نفهم عالمنا الخارجيّ قبل أن نتمكّن من الكلام عليه، أو صياغة الجمل بحقّه؟ هذا ما يعنينا هنا فيما خصّ مشكلة المحاكاة. أمّا السؤال عن الأوضاع التي بموجبها يصدق خبر ما، أو يكذب، فهو شأن مختلف نحيله على محلّ آخر أكثر ملائمةً لبحثه.

وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ المعرفة الحصوليّة، بخلاف تلك الحضوريّة، تتّصف بانخراطها في موضوعيّـة مزدوجة. فلها موضـوع ذاتيّ، انسجامًا مع اقتضـاء المعرفة، بما هي معرفة، لذلـك، ولها موضـوع موضوعيّ كامن خـارج مرتبة التصوّر هو بمثابـة المرجع (المدلول) الموضوعـيّ لتلك المعرفة. بالمصطلح الإشراقيّ يُطلـق على الأوّل «موضوع حاضر»، وعلى الثاني «موضوع غائب»، أي إنّ حقيقته موجودة بمعزل عن حقيقة ذهن الذات العارفة.

في حالة هذه المعرفة، يلعب الموضوع الذاتيّ دور الوسيط الارتساميّ (التمثّليّ) في تحقيق الفعل المعـرفيّ. بكلمة أخرى، يمثّل الموضـوع الذاتيّ، بواسطة التصـوّر، حقيقة الموضوع الخارجـيّ أمام ذهن الذات العارفة. ولتحقيق هذا الفعـل التمثيليّ، لا بدّ من مطابقة، بمعنى المحـاكاة، بين نوعين من الموضوعات. فمن حيث هـو تمثيل (أو ارتسام) يكون للموضوع

(١٢) هذا هو التصوّر الإسلاميّ النموذجيّ لظهوريّة الذهن. انظر، الأسفار، مصدر سابق، السفر الأوّل، المجلّد ٢.

(١٣) ملّا هادي السبزواري، «الإلهيّات»، في: شرح المنظومة (طهران، دون تاريخ)، «الوجود الذهنيّ»، الصفحات ٥٨ إلى ٨٥.

الذاتـيّ، ولوحـدة المعرفة بالتالي، معنًى فقـط في حالة التطابق، أو المحـاكاة، مع الموضوع الخارجـيّ. المعرفـة الاكتسابيّة، إذًا، هـي التي تشتمل على: (١) نوعـين من الموضوعات، أحدهمـا داخلـيّ والآخر خارجـيّ، أيّ لا بـدّ من انـدراج الموضوع الذاتـيّ والموضوع الموضوعيّ كليهما في مرتبة الفعل؛ و(٢) علاقة محاكاة بين هذين الموضوعين.

وبمـا أنّ علاقـة المحاكاة عَرَضيّـة كما سبق أن بيّنّـا، أي إنّ معرفتنا قـد تحاكي، بالفعل، الموضـوع الخارجـيّ وقد لا تفعل، فـإنّ ثنائيّة الصـدق والكذب، أو إمـكان الخطإ، تصير مـوردًا للنظر. فإذا ما حاكى الموضوع الذاتيّ الموضوعَ الخارجيّ بالفعل، فإنّ معرفتنا بالعالم الخارجـيّ صادقة وملزمة. أمّا إذا لم نحرز شرط المحاكاة، فإنّ صدق هذه المعرفة غير ممكن. وكلّ هذا لأنّ تقابل الصدق والكذب هو تقابل من نوع خاصّ. إنّه تقابل علائقيّ، وانطباقه تناظـريّ، وإن لم تكـن العلاقة نفسها تناظريّة. وهذا ما معناه أنّ القضيّة أو الخبر الذي ينطبق عليـه الصدق، قابل، وللسبب عينه، لانطباق الكـذب عليه. على نفس المنوال، إذ كان ثمّة من قضيّة أو خبر ينطبق عليه الصدق، فهو قابل لانطباق الكذب عليه.

هذا، وقد طوّرت الفلسفـة الإشراقيّة، بلحاظ المبادئ الملائمة، عددًا من التقابلات التي لا يجدهـا المرء في مربّع التقابل التقليديّ. ومن بينها ما قد سمّي بـ«تقابل الملكة وعدمها»، ولنـا أن نركّز عليه ربطًا بثنائيّة الصدق والكذب. ومتى ما بَسَطنا القول فيه، وجدنا أنّ هذا النحو من التقابل، بمقتضى طبيعته، يفترض وجود أمر ما مؤهلّ لانطباق أحد صفتَي التقابل أو الأخرى. من الأمثلة التي يضربها الفلاسفة الإشراقيّون، في هذا الصدد، مثال الكائن الحيّ القابـل للإبصار أو العمى، وهـي قابليّة تفتقر إليها الكائنات غير الحيّـة. فنستطيع أن نقول إنّ فـردًا معيّنًـا، أو نوعًا من أنواع الحيـوان، يصدق عليه العمـى لأنّ الحيوانيّة تنطوي على ملكـة الإبصار. ولا نستطيع أن نقول بحقّ الجماد إنّـه أعمى لأنّ جماديّة الجماد لا تستلزم الإبصـار[١٤]. وعليـه، أيّ موضوع يحـوز، بمقتضى طبيعته، «ملكـة» أن يصدق عليه أحد طـرفَي التقابل، فله قابليّـة أن يصدق عليه الطرف الآخر كذلك. إنّ تقابل الصدق والكذب هو على هذا النحو، فهو ينطبق على تلك الأحكام والقضايا التي، من خلال المحاكاة، تكون مؤهّلةً للصدق أو الكذب. أمّا حيث لا انطباق للكذب، فلا معنًى لانطباق الصدق.

(١٤) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

وهكذا، فإنّ المعرفة الحصوليّـة، بموجب المحاكاة التي تشتمل عليها من خلال مرجعها الموضوعـيّ، فإنّهـا تملك أن تصدق. ومن ثمّ يجوز لنا أن نتصـوّر إخفاقها في تحقيق شروط الصـدق فتكـون النتيجة الكذب. بيد أنّ هذه الملكة لا تتوافـر في المعرفة الحضوريّة لانعدام المحـاكاة فيها، فـلا إمكان لكذبهـا، بل هي تفقد أهليّـة ذلك. ومن حيث هـي لا يعتريها الكـذب، فالصدق يجانبها كذلك. وعليه، تقوم ثنائيّة الصدق والكذب في نوع خاصّ من التقابـل تكون فيه إمكانيّة أحد الطرفَين هي المعادل المنطقيّ لإمكانيّة الآخر. واستحالة أحد الطرفَين هي محكّ الاستحالة الجِهويّة للآخر. مع هذا، فإنّ ثمّة في الدرجة الوجوديّة الرفيعة للمعرفة الحضوريّة صورة أخرى من صور الصدق تنتمي، كما هذه المعرفة نفسها، إلى مرتبة الوجود، لا إلى مرتبة التصوّر والرسم(١٥)، وهذا ما ألمحنا إليه سابقًا.

النسبة بين المعرفة الحضوريّة والمعرفة الحصوليّة

لطالمـا انهمكت الفلسفـة الإسلاميّة الإشراقيّة بالتزوّد بأداة لغويّـة ملائمة وكافية للتعبير عن تلـك التعقيـدات الخاصّة بمبناها الفكـريّ. «الإضافـة الإشراقيّة»(١٦) هـي واحدة من هذه المفـردات الأساسيّـة للغاية، بـل يمكن لنا اعتبارهـا المصطلح الأساس في المقاربـة الإشراقيّة لمسائل الأنطولوجيا، والكزمولوجيا (علم الكون) والمعرفة البشريّة.

وبخـلاف مقولـة الإضافـة الأرسطيّة، فإنّ الإضافـة الإشراقيّة ليست مـن النوع الذي يربـط أحد طرفَي الإضافـة أو النسبة بحيث يجتمع كيانان مغايـران في وحدة مركّبة. كما وليسـت من قبيل المقولات الأرسطيّة الأخـرى المنتسبة إلى مرتبة التصوّر والماهيّات. وبعد، فليس المراد من الإضافة الإشراقيّة أن تفسّر الرابطة copulative بين شيء وآخر كما نفهم من الإضافة المتداولة. بل هي قد صُمّمت لتنتمي إلى مرتبة الوجود، وتعكس نفس حقيقة النور السـاري من مبـدإ الأنوار السامي. فهي علاقة تدلّ على مراتـب الوجود المشكّكة [المقولة بالتشكيـك] لا علـى قابليّات [ما بـ]القـوّة. بعبارة أخـرى، تدلّ هذه العلاقـة على الحالة الوجوديّـة للموجود الإشراقيّ الصادر عن علّة الوجـود الأولى. وكما حقيقة الوجود عينه، فـإنّ الإضافة الإشراقيّـة لها درجات في الشدّة من غير أن يصل بهـا ذلك إلى الانفصال، أو الانسلاخ، عن مصدر النور.

(١٥) لمعالجـة شاملة لمعاني الصدق المهمّـة كافّة، انظر رأي الفارابي الـذي أورده السبزواري في منظومتـه، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

(١٦) المشارع والمطارحات، مصدر سابق، الصفحات ٤٨٧ إلى ٤٨٩.

وفيمـا خصّ الفرضيّة القائلة بـأن لا شيء كان موجودًا – ولا نستثنـي الزمان والمكان – في خلاء الأبديّة المطلق سوى الله، فإنّ الأسئلة التالية تفرض نفسها: كيف ارتبط الله، من حيـث هو علّة أولى، بأيّ شيء سواه كأثـر أوّل له، فيخرج به إلى الوجود، في حين لم تتوافر عندهـا أيّ من عناصر الوجـود لنشرع منها؟ مجدّدًا، وبفرض آخـر، يمكن للمرء متى ما رام مزيدًا من الوضوح أن يتصوّر الأثر الأوّل، لفرط بساطته، مضمحلاً في نور المبدإ الغامر إلى الحدّ الـذي باتا (العلّة الأولى وأثرها الأوّل) عصيّان علـى التمييز وجوديًا، وبات هذا الأثر مستحيل الانفكاك، حرفيًا، عن الشعاع الوجوديّ للعلّة الأولى. في هذه الحالة، كيف لنا أن نفسّـر العلاقة بين موجود منفصل وآخر؟ هل يمكن التعبير عن هذه العلاقة بين شيئين مماثلَين بلغة تغنينا عن لغة الإضافة الإشراقيّة؟

لقد بات من الواضح أن ليس من بديل ممكن للصياغة القائمة على الإضافة الإشراقيّة القادرة، وحدها، على تفسير العليّة الإشراقيّة الفيضيّة من حيث تتمايز عن عليّة الكون والفساد. وعندما ننجـح في مفهمة هذا النوع مـن العلّيّة، فإنّ العلاقة بين أيّ علّـة وأثرها اللازم تصير خاضعةً للسؤال الملزم حول كون الفعل اللازم نفسه مجرّد إضافة إشراقيّة، أو كونه، بنفسه، أمرًا مرتبطًا بأمـر آخـر على أنّه علّة له. وهذا ما يعني أنّ الإضافـة الإشراقيّة هي إضافة وجوديّة «موناديّة» بطبعها، بحيث تكون الإضافة نفسها، وما تنضاف إليه، الأمرَ الواحد عينه.

مـا مرّ كافٍ طالما يرتبط الأمر بفرضيّة الإضافـة الإشراقيّة. أمّا وقد جاوزنا هذا التحليل الافتراضـيّ، فقد بتنـا في موقع يخوّلنا مبـادرة السؤال المحوريّ حـول العلاقة بين المعرفة الحضوريّـة والمعرفة الحصوليّة الاكتسابيّة من حيث إمكان صبّها (العلاقة) في صورة (هيئة) الإضافـة الإشراقيّة. بتفصيل أكبر، هل الذهن البشريّ، منظورًا إليه على أنّه علّة أولى متقدّمة على نفـس تداعياتها الظهوريّة، هو الـذي يُشعّ من أعماق معرفتـه الحضوريّة بشعاع فعل المعرفـة الاكتسابيّة اللازم؟ وهل هذه العلّيّة الظهوريّة تحصل بنفس النحو الذي به تُشعّ العلّة الأولى بنور الوجود على أثرها الأوّل، وعلى عالم الوجود؟

لاحظ، في معرض الإجابة على هذا السؤال، الحوار التالي[17]:

سؤال: أنّى لنا، كبشر، أنّ نحرز معرفةً أصلًا؟

جـواب: تأمّـل نفسك بنحو انطوائـيّ. وإذا ما فعلـت، فستجد، حتمًا، ما يجيـب عن سؤالك بالفعل.

(١٧) التلويحات، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.

سؤال: ولكن كيف؟

جـواب: إذا ما تأمّلت نفسي على نحـو انطوائيّ، فسأجد أنّني واع بنفسي بالفعل، وبكلّ يقين، بنحـو لا أغيـب معه عـن نفسي بتاتًـا. إنّ حالة اليقين الذاتيّ هـذه تقنعني بـأنّ وعيي بنفسي لا يعنـي سوى وعيي بـ«نفسي» «من خلال» نفسي، لا من خـلال أيّ أحد، أو أيّ شيء آخر. ولو وعيـت نفسي «من خلال» آخر، لانتمى وعيي بنفسي إلى قوّة فاعلة أخرى سوى نفسي. وبهذه الحالـة، لكان ثمّ ذات عارفة فاعلة فيّ في معرفة نفســي. وعليه، لن تكون نفسي هي التي تعرف نفســي. ولكنّ الفرض قـد وقع بأنّ الأنا الإنشائيّة عينها هي الحقيقـة الذاتيّة لنفسي، التي تعرف نفسي[١٨].

من الآن فصاعدًا، يسير النقاش في اتّجاهَين. أوّلًا، إنّ الذات، في حالة معرفة الذات، هي الأنا الإنشائيّة للوعي، وهي عينها الذات التي تكون الموضوع قيد الوعي، فهما متماهيان. هـذا بالتحديد هو مفهوم الموضوعيّة الذاتيّة التي تطبـع نظريّتنا المبدئيّة في المعرفة الحضوريّة بطابعهـا، وهـي قـادرة (النظريّة)، في هذا الصـدد، على تسويـغ الموضوعيّـة الذاتيّة للأنا الإنشائيّة. ثانيًا، في حالة حصول معرفة اكتسابيّة تكون فيها الذات العارفة هي «الأنا الثابتة» (أي مـا نسمّيه «الأنا الإنشائيّة»)، ويكـون الموضوع غرض المعرفة موضوعًا خارجيًّا، فإنّ الأنـا تعرف نفسها بالحضور، وتعـرف موضوعها بالاكتساب. وحده المدلول الثاني، لهذه الحجّة، هو ما يعنينا في مبحثنا الحاليّ. ولأنّ المسألة معقّدة شيئًا ما، لا بدّ لنا من تطويرها من خلال مقاربة ألسنيّة [لغويّة] حديثة بحيث نصل إلى خلاصة مرضية فيما خصّ المشكلة قيد العلاج - أي علاقة المعرفة الحضوريّة بالمعرفة الحصوليّة.

ففـي حالة: أنا أؤمن حقًّا أنّني «أنا أعرف (م)»، فالسـؤال يصير، «أنا أعرف موضوعًا خارجيًّـا (م)، لكن هل أنـا، في الوقت عينه، أعرف نفســي؟». وإن كان ذلك كذلك، فلا بدّ عندها من نوع من المعرفة ذي صلة بمعرفة الموضوع لا على نحو انطوائيّ. وبهذا الفرض لا بـدّ من السؤال: ما طبيعة هـذه المعرفة [الكامنة] بنفسي، والتي توجبها معرفتي بموضوع خارجيّ (م)؟

ثـمّ إنّ كلَـي السؤالَين يترتّبان على افتراضـ أنّ «الأنا»، بما هي الـذات العارفة، تعرف نفسهـا في عـين اختبارها لمعرفة الموضـوع الخارجـيّ (م). أمّا لو أخذنا بقـول من قال إنّ «الأنا» لا تعرف نفسها حقًّا غداة معرفتها بالموضوع الخارجيّ (م)، فسنجدنا أمام عدد من الإشكالات الواردة من جهات مختلفة.

(١٨) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٧١ إلى ٨٠.

فمــن زاويــة منطقيّة، عندما أقول، على سبيــل المثال، «(أنا أعرف الموضــوع (م))»، فإنّ مفردة «أنا» الواردة كموضوع[19] في هذا الخبر تمثّل، أو تشير إلى الذات العارفة في القضيّة. والــذات العارفــة هي التــي أوجدت، داخلهــا، هذه النسبة مــن المعرفة مــع الموضوع (م) وأقامتهــا. وكما أنّ كلمة «أنــا» هي مفردة مقوِّمة لصورة الجملة («أنا أعرف م»)، فكذلك يكــون ذهن الفاعل (الذات الفاعلة)، بما هــو الذات العارفة، جزءًا مقوِّمًا للمعرفة التي يقوم عليهــا تصوّر النسبة المعرفيّة. فإنّ الجزء المقوِّم للمعرفة، «الأنا»، متضمَّن على الدوام في هذا الــكلّ. ومــن حيث هي هي، لا يمكن لـ«الأنا» أن تكون غير معلومــة لذاتها. وإذا ما حذفنا الــذات العارفــة من هذا الكلّ المركَّــب، أي النسبة أو العلاقة المعرفيّة، فــإنّ المعنى سيتداعى بالكلّيّــة، وبالتالي، لن تبقى المعرفة البشريّــة ذات معنًى. وعليه، لا يمكن أنّ يظلّ ما هو مقوِّم للمعرفة غير معلوم.

ثمّ إنّ الفعل المعرفيّ يصطبغ بكونه قصديًّا ولازمًا بخلاف أفعال الإنسان المتعدّية والمادّيّة. ولكونه فعلًا قصديًّا، فإنّ وحدة الفعل المعرفيّ المركّبة، من حيث هو نسبة، تنضوي في حيّز «القصديّــة» التي تحكم بكون كلّ عنصر مــن عناصر هذه النسبة معلومًا عند الذات العارفة. بهــذا الافتراض، لا بدّ مــن أن تُعرف الأنا، وهي الذات العارفة في هذه الصورة من المعرفة، في سياقهــا. من ثمّ، فإنّ الموضوع، في هــذا الطرح، معلوم كما أنّ المحمول، يقينًا، معلوم. فإذا كانــت «الأنا» معلومةً عند نفسها، وكانت الذات العارفــة التي تعرف نفسها مباشرةً، فــإنّ الذات العارفة تُــدرك نفسها بالمعرفة الحضوريّة. ومردّ ذلــك إلى أنّ «الأنا»، إذا كانت معلومــةً، لا من خلال نفسها، بــل من خلال صورة (إعادة تمثيل) لنفسها، فليست «الأنا»، عندها، هي التي تعرف الموضوع الخارجيّ، بل هي صورة الأنا التي تنهض بالفعل المعرفيّ. فــإذا كان علــى «الأنا» أن تعرف موضوعًا خارجيًّا ما في نوع من الحكم الذاتيّ، فلا بدّ لها مــن معرفــة حقيقة نفسها بدايةً. وعندما نجــد أنّ حقيقة «الأنا» لا بدّ لهــا من معرفة حقيقة ذاتهــا، فنحن أمام مصــداق من مصاديق المعرفة الحضوريّة. إنّ «الأنــا» العارفة معلومة عند نفسهــا بالحضور، وتعمل كعقل فعّال لتوجد، في نفسها، صورة الموضوع الخارجيّ بحيث يُعرف بالمعرفة الحصوليّة.

(١٩) المراد، هنا، من مفردة «موضوع» هو ما يقابل المحمول، لا ما يُقابل الذات العارفة، بل هي، في هذا السياق، الذات العارفة كما يُشير الكاتب. المترجم.

ولنـا أن نستنتج من ذلك أنّ المعرفة الحضوريّة لها أولويّة الخالقيّة على المعرفة الحصوليّة. في واقـع الأمر، تنبثـق المعرفة الحصوليّة أبدًا مـن مصدرها الغنيّ الدائـم الحضور، ألا وهو المعرفـة الحضوريّة التي لا تعـدو كونها عين وجود الأنا الإنشائيّة الفاعلة. إذ لو لم تحضر الأنا الفاعلة في كلّ معرفة حصوليّة قصديّة، لفقدت كلّ قصديّة إنسانيّة معناها. ونريد بالقصديّة هنـا أمثال الاعتقاد والتفكير والإرادة وما شاكل. أي لن يكون ثَمَّ معنًى لقولنا «[أنا] أعتقد بكـذا وكذا»، أو «[أنا] أريد كـذا وكذا»، وأضراب ذلك. فالعلاقة بـين المعرفة الحضوريّة والمعرفـة الحصوليّة هي بالحريّ علاقة علّة بمعلولها، بمعنى الإشـراق والإفاضة. ولئن كانت هـذه العلاقة، أو النسبة، نسبة علّة ومعلـول، إلّا أنّ الفلسفة الإشراقيّة، لتمييز هذا النحو من العلّيّة العقليّة عن العلّيّة المادّيّة، تقدّمها بلغة الإضافة الإشراقيّة.

واستكمالًا لتحليلنا للإضافة (العلاقة) الإشراقيّة بين المعرفة الحضوريّة والمعرفة الحصوليّة، فلنعمـد إلى قراءة مقارنة للكوجيتـو الديكارتيّ (أفكر، إذًا أوجَد) مع مـا يقوله الإشراقيّون المسلمـون حـول الموضـوع عينه، أي حـول معرفة الذات بما هـي هويّة شخصيّـة[٢٠]. إنّ ديـكارت، بعد اضطرابه إثـر شكوكيّته الفلسفيّـة، وصل إلى حيث لم يعـد عرضةً للشكّ. وبتركيـزه على مبدإ اليقـين عنده، الكوجيتو، قال ديكارت: «أنـا حقًّا شاكّ؛ قد يكون كلّ شـيء موردًا للشكّ، أمّا حقيقة أنّني أشكّ فلا ريب فيها»[٢١]. إنّ يقينيّة وجود الشكّ عندي تصل بي إلى يقينيّة وجودي. من الواضح، إذًا، أنّ ديكارت تمكّن من أن يؤسّس لمعرفته بذاته مـن خلال اليقـين الذاتيّ بحالة الشكّ عنده. بعبارة أخـرى، استحضر ديكارت أحد أفعال الذهن الظهوريّة كدليل على حقيقة وجود هويّته الشخصيّة.

ثمّـة، على الجانب الآخر من هذه الحجّة، ملاحظات تنبّه لها بعض الفلاسفة المسلمين، وإن عاشـوا في زمن بعيد عن زمـن ديكارت. لقد كان موقفهم مُلمًّـا بالاستحالة المتضمَّنة في الحجّة. ويبدو لي أنّ صدر الدين الشيرازي، مؤسّس فلسفة الوجود في الإسلام، يُعارض ديكارت في خصوص الكوجيتو. أمّا قبل الولوج في تفصيل الكلام، من الملائم أن نخوض في مقدّمـة صغيرة. فكما سـنرى لاحقًا، يتميّز الفلاسفة الإشراقيّـون المسلمون عن أقرانهم مـن المتافيزيقيّين التقليديّـين بمقاربة المسائل الأساسيّـة في التفكير الإشراقـيّ مقاربةً تجريبيّةً (إمبريقيّـةً). وهـذا ما يتبدّى جليًّا في نظريّتهم حـول الإدراك، وكذلك في تفسيرهم لمسألة

---

(٢٠) انظر، مهدي الحائري اليزدي، «المقدّمة»، في: **كاوشهاى عقل نظرى** (طهران، ١٩٦٩).

(٢١) B. Russell, *An Outline of Philosophy* (London, 1976), ch. 16, p. 170.

الضـوء. ونلاحظ، كذلك، أنّهـم يتوسّلون بالمعطيـات الإدراكيّة الحسّيّـة في وصولهم إلى النتائج الخاصّة بهم. وهكذا، يشرع صدر الدين الشيرازي من معطياتنا الإدراكيّة، ليحاجج قائلًا:[٢٢]

لا يستطـع أيّ إدراك حسّـيّ - أو حالـة ذهنيّة ظهوريّـة - وإن جاء بصورة «الأنـا»، أن يشهد، تصديقًا، على وجود نفسي. وذلك لأنّ كلّ حدث ظهوريّ أنسبه إلى نفسي، من قبيل إحساسي بالبرودة، أو الحرارة، أو الألم وما شاكل، يجب أن يكون، وهو كذلك، مطويًّا في وعي بنفسي. وفي هذا الوعي المضمر فحسب، أستطيع أن أجتزئ إحساسي بالبرودة والحرارة والألم إلى نفسي. فإذا ما عانيت من حدّة الصقيع، أو هربت من نار محرقة، فلأنّني أعي أمرًا ينتمي، بنحو أو بآخر، إلى نفســي. وهــذا يصدق في حالات الشـك، والتفكير، والاعتقاد، وما شابههـا. فالتفكير، أو الشـكّ، أو الاعتقاد، بالعموم، لا يمكن اجتزاؤهـا لنفسي، ناهيك عن أن تكون ظواهر قائمةً في نفسـي. لكـن من حيث هي منطبقة على نفسي، أو مملوكـة من قبلها، أي من حيث هي تفكيري وشكّي واعتقادي فهي تقتضي وعيي بنفسي. وبغضّ النظر عن فهمنا لحقيقة النفس، أو عن كيفيّة تعاطي الفلسفة مع مسألة الهويّة الذاتيّة، فإنّ الحالة تظلّ كذلك.

ثمّ يُقدّم الشيرازي المسألة بلغة فنّيّة:

ولا يجـوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هـو فعلي؛ أستدلّ بفعلي على ذاتي. وذلك لأنّـه لا يخلـو إمّا أن يكون أستدلّ بالفعل المطلق على ذاتي، أو أستدلّ بفعل صدر من نفسي على نفســي. فإن استدللت بالفعل المطلـق، فالفعل المطلق لا يحتــاج إلّا إلى فاعل مطلق، فلا يثبت به إلّا فاعـل مطلق، لا فاعل هو أنــا. وإن استدللتُ عليّ بفعلي، فلايمكنني أن أعلم فعلي إلّا بعد أن أعلـم نفســي، فلو لم أعلم نفسي إلّا بعد أن أعلم نفسي، لزم الدور، وهو باطل. فدلّ على أنّ علم الإنســان بنفسه ليس بوسط من فعله. وأمّا احتمال أن يجعل فعلَ غيره وسطًا في الاستدلال، فهو غير مفيد للمعرفة أصلًا[٢٣].

عليـه، فإنّ فلاسفة الإشراقيّة يرون أنّ الحلّ الوحيد لهذه المعضلة يكمن في حقيقة المعرفة الحضوريّـة، طالما تعلّقت المسألة بالـذات العارفة، أو بما أسميناه «الأنا» الإنشائيّة. والذات، في نظـام الهويّـة الشخصيّة هذا، تعـرف نفسها بالحضــور، وهذا ما يتماهـى وجوديًّا مع وجود الذات نفسها. ففي مثل هذه الحالة، لا حاجة لنا بمثال للذات، ناهيك عن أن نحتاج إلى مثـال، أو صورة، لموضــوع الشكّ، أو الشعور، أو معرفة الغـير. بل النفس، في حالتها الحضوريّة، تتقدّم بشكّها حول فكرها ومعرفتها الحصوليّة بالغير.

(٢٢) لم أستطـع أيجـاد النصّ المُقتبس في متنه الأصليّ رغم محاولات كثيرة. وبعد اليأس من ذلك، ارتأيت أن أترجم الاقتباس عن الإنكليزيّة مباشرةً. المترجم.

(٢٣) الأسفار، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٤٦٩ و ٤٧٠.

أزمة هويّة عند مثقّفي حلقة «كيان» الإيرانيّة

السيّد محمّد المرندي[١] وزهرة خوارزمي[٢]

ترجمة فاطمة زراقط

برز الفكر المناوئ للهيمنة، والمستقلّ إلى حدّ بعيد عن «الغرب»، كأحد أبرز مكوّنات الخطاب الفكريّ في إيران ما بعد الثورة. بيد أنّ هذه الاستقلاليّة تعرّضت للكثير من المساءلة في الدوائر الأكاديميّة الإيرانيّة، وبخاصّة منها ما آمن، بقوّة، بمبادئ الديمقراطيّة الليبراليّة الأميركيّة وقيمها. وليست حلقة كيان سوى واحدة من هذه الحلقات التي أبصرت النور في ثمانينات القرن الماضي، وقوي عضدها في ظلّ حكم الرئيس خاتمي. وتعدّ من التيّارات التي لا يُستهان بها لتأثيرها الذي يتجاوز عددًا من الأوساط الإيرانيّة المثقّفة ليطال أوساطا غربيّة مخلّفًا سوء قراءة غربيّة للمجتمع الإيرانيّ جرّاء المكانة المبالغ فيها التي حظيت بها هذه الحلقة في الغرب.

المفردات المفتاحيّة: الاستشراق؛ حلقة كيان؛ الثورة الإسلاميّة؛ الديمقراطيّة الليبراليّة؛ المثقّف.

مقدّمة

حدا امتداد التاريخ البشريّ إلى عصر التنوير، وصولًا إلى العصر الحديث، كثيرينَ إلى رفض فكرة وجود ترابط بين المثقّف والقدر الإلهيّ المكتوب للإنسان، وآل إلى ظهور التعويل على «عقلانيّة» الإنسان، الأمر الذي كان يفسّر على أنّه «خروج المرء من مرحلة عدم النضج التي فرضها بنفسه على نفسه». ومن خلال هذا البراديم الإنسانويّ[٣] الناشئ بات يُفترض أنّ المثقّف يقف على عتبة المعرفة، حاثًّا الإنسان الحديث على «أن يجرؤ على التعلّم *Sapere Aude*»[٤].

(١) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

(٢) مرشّحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة طهران.

(٣) آثرنا نسخ مفردة paradigm الإنكليزيّة إلى براديم، أي النموذج أو النسق (الإرشاديّ)، وذلك لأنّه ما من مفردة متعارف عليها في اللغة العربيّة تحمل في طيّاتها المعنى ذاته بمنظومته الفكريّة والعقائديّة. المترجم.

(٤) I. Kant, *What is Enlightenment?* (1984), <http:// www.english.upenn.edu/%7Emgamer/Etexts/kant.html>.

ومن جهة أخرى، قيل إنّ الشرط الذي فرضته الحداثة كمقدّمة للمثقّف [ليصير المثقف مثقّفًا] يتمثّل في أن يكون هذا الأخير مناوئًا للهيمنة، وفي أن يقف بحدّ ذاته كمصدر مستقل عن أيّ خطاب معيّن. والجدير بالذكر أنّ الروس والبولنديّين كانوا السبّاقين إلى استخدام مصطلح «الإنتليجنسيا»(٥) التي تسعى، بحسب آندراس بوزوكي، إلى «الظهور كنخبة أكثر وعيًا لذاتها، بعيدة كلّ البعد من الوضع الراهن status quo، وثائرةً عليه»(٦).

يتطلّع هذا المثقّف اليوتوبيّ، أو المثاليّ، إلى الاستقلال عن القيود المعرفيّة بغية المطالبة بإيجاد حلول كلّيّة شاملة. ويشيد ميشيل فوكو بالمثقّف الكونيّ بصفته ذاتًا عارفةً حرّةً، تكمن «وظيفته في التحكّم بالخطاب»(٧). ويعترف فوكو «بحقّ المثقّف في الكلام من حيث هو سيّد الحقيقة والعدالة»(٨).

إنّ المثقف مدعوّ إلى تجاوز الخطاب القوميّ الوطنيّ ليلتحق بركب الشموليّة والعالميّة. وعليه، ينصح غرامشي «المثقّف العضويّ» بالعدول عن التبعيّة لطبقة معيّنة، وعن تأطير نفسه بمصالحها. ويوجّه فوكو لومًا إلى «المثقّف المحلّي» باعتباره قابعًا تحت تأثير بيئته الضيّقة ومحيطه المحليّ والامتيازات التي تنتمي إليه(٩).

بيد أنّ المهمّة العالميّة التي أنيطت بالمثقّف اليوتوبيّ لم تُفض إلى إيجاد تعريف موحّد لمفهوم «المثقّف»، علمًا بأنّ هؤلاء المثقّفين لم يكونوا يومًا طبقةً متجانسةً مع غيرها. إنّ التعريف الذي يعطيه المثقّف لمقولة «الذات»، ولعلاقتها بالمعرفة وبالعالم الخارجيّ، يعكس، لا محالة، نوعًا معيّنًا من المهمّة التثقيفيّة الملقاة على عاتقه.

وعليه، يوضح سارتر، في كتابه **دفاعًا عن المثقّفين**، أنّ «المثقّف الحقّ [...] مفكّر جذريّ، لا تؤطّره قيم أخلاقيّة، ولا يسعى إلى المثاليّة كذلك»(١٠). ويبيّن سارتر المنظور الماركسيّ القاضي بأنّ الثورة على النظام السياسيّ والاجتماعيّ القائم تقتضي «عمليّةً جراحيّةً عنفيّةً»؛ وعندها، وفقًا لهذا المنظور، يتعيّن على المثقّف أن يوظّف ذكائه بغية تسويغ العنف ذاك(١١).

Accessed 1 May, 2011.

(٥) استخدم الكاتب البولنديّ كارول ليبيل هذا المصطلح للمرّة الأولى عام ١٨٤٤، وطُبّق للمرة الأولى على يد الشاعر الروسيّ فاسيلي جوكوفسكي عام ١٨٣٦.

(٦) A. Bosoki, *Intellectuals and Politics in Central Europe* (Budapest: Central European Univesity Press, 1999), p. 45.

(٧) R. Strozier, *Foucault, Subjectivity, and Identity* (Wayne: Wayne State University, 2002), p. 64.

(٨) M. Foucault, *Power/Knowledge* (Sussex: Harvester Press, 1980), p. 126.

(٩) M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education* (Connecticut: Bergin and Garvey, 1999), p. 97.

(١٠) J. Sartre, *Between Existentialism and Marxism* (New York: Pantheon Books, 1983), p. 254.

(١١) D. La Capra, *Rethinking Intellectual History* (New York: Cornell University Press, 1983), p. 195.

في حين ذهبت أجيال جديدة من أتباع الفكر الكانطيّ المُحدَث، على غرار لوك فيري، وآلان رينو، وتسفيتان تودوروف، إلى اعتبار أنّ المثقّف يستوعب «المبادئ الكلّيّة المجرّدة» ويوظّفها، لكي «يوجّه الحكم الإنسانيّ، والفعل الإنسانيّ، والسياسة الإنسانيّة»(١٢). وفي هذا المضمار، يرى رامين جهانبگلو أنّ المثقّف غير موجود ليحوّل العالَم، كما يعتقد الماركسيّون، بل يُراد منه أن يحترم التفكير النقديّ بغية الوصول إلى الحقيقة. ويراد منه، كذلك، أن يمتثل إلى المُثل التي تبني الأخلاق الإنسانيّة(١٣).

وبالعموم، ينقسم المفكّرون إلى مدارس فكريّة متنوعة استنادًا إلى أجوبتهم التي يقدّمونها عن المسائل المذكورة أعلاه. إلّا أنّ هذا الطيف الواسع من المدارس الفكريّة يظلّ، كما يرى زافيروفسكي، متجذّرًا في المنظومة الفكريّة التي أوجدها عصر التنوير(١٤). وبالتالي، غالبًا ما يفترض الناس، كما تشير ليلى غاندي، إلى أنّ درب النضج الذي يعبره الإنسان [ينبغي أن] يحاكي درب التنوير الأوروبيّ ويوازيه(١٥).

وتسعى هذه المقالة إلى تسليط الضوء على أنّ هذا الافتراض ذاته يعدُّ تحدّي المثقّف الدائم؛ ذاك المثقّف الذي صُيّر «آخر»، والذي ينأى بنفسه عن الخطاب الفكريّ الغربيّ المهيمن. إذ، في أحسن الأحوال، ينظر الغرب إلى هذا «الآخر» على أنّه مُخبر محليّ قد راكم معرفةً، ولا يرى أنّه إنسان ناضج بما فيه الكفاية ليُعدّ مثقّفًا(١٦).

وما برح المثقّف في عصر الحداثة يواجه تناقضًا داخليًا عميقًا بلغ أشدّه في ظلّ مجابهة الثقافويّة الحديثة الشموليّة. فمن جهة، ثمّة اعتقاد رائج بأنّ مثقّف عصر الحداثة أقرّ مُسبقًا ببراديم عصر التنوير، بما يحمله هذا البراديم من قيم على غرار العقلانيّة، والإنسانيّة، والعلمانيّة، والليبراليّة(١٧). ومن جهة أخرى، يُطالب المثقّف بألّا يكون مقيّدًا بخطاب معيّن، أو مؤطّرًا بمفاعيله. ثمّ إنّ هيمنة الخطاب العقلانيّ التنويريّ يستثير خوف المنبوذيّة [خوف أن يُنبَذو] في صفوف الكثير من المثقّفين «الشرقيّين». إذ يُنظر إلى المثقّف في الغرب على أنّه مثقّف بكلّ يسر وسهولة، على خلاف نظرائه في الشرق الذين عليهم أن يبرهنوا أنّهم

(١٢) C. Schmitt, *Constitutional Theory* (Durham: Duke University Press, 2008), p. 1.

(١٣) Rāmin Jahānbeglū, *Mudernhā [Moderns]* (Terhan: Nashr-e-Markaz, 1376 H.S.), p. 22.

(١٤) M. Zafirovski, *The Destiny of Modern Societies* (New York: Brill, 2009), p. 404.

(١٥) See, L. Gandhi, *Postcolonial Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

(١٦) M. Marandi, *Eurocentrism and Academic Imperialism*, http://www.zarcommedia.com/index.php/research-documents/6691.html . Accessed 7 December, 2011.

(١٧) M. Zafirovski, op. cit., p. 404.

مثقّفـون. يقول إدوارد سعيـد، في هذا المضمار، إنّ «الشرق الحديـث يساهم في استشراق نفســه». فيما يرى سـردار أنّه منذ نهاية عام ١٩٤٠، وحتّى بدايـة عام ١٩٦٠، أبصر النورَ صنف جديد من الباحثين الذين أنتجوا ضربًا جديدًا من الاستشراق المحلّي.

وفي هذا السياق يخبرنا نفزات سوجوك

> أنّ المقيـم جسـديًّا في الشـرق، وعلى الرغم من أنّه يستقي روحه من الغرب، يبقى ذاتًا غير غربيّة، محـاولًا مماهاة الغرب وتجاربه وآمالـه وتطلّعاته. و«الغرب»، بالنسبة إليه، عـالَم أكثر إشباعًا لعقله ولتطلّعاته، وبالتالي، يأسره أكثر من الشرق[١٨].

وهنا، يصف سوجوك بوضوح معالم «الشرق المستشرَق» الذي يُعترف بثقافويّته استنادًا إلى التزامه مدّعًى شموليًّا معيّنًا للثقافويّة الحديثة. إنّ مفهوم «الشرقيّ المستشرَق» هذا مماثل لما سمّاه بعض النقاد «العقل المرتهن»، أو «الصاحب الأسمر»[١٩]، والذي يدعوه مالكوم إكس «زنجيّ البيت»، أو الذي يدعوه جلال آل أحمد «ممسوس [بـ]الغرب».

ثـمّ إنّ هذا الشعور المتوهّم بالهوان الذي استنبطـه المثقّفون الممسوسون بالغرب أضحى موضـع اهتمام في إيـران لأكثر من قرن من الزمن، بالتزامن مع بـروز مفهوم «المثقّف». وقد قـارب الإمام الخمينيّ هـذا الشعور بالهوان على أنّـه تركيبة تاريخيّـة فوق-قوميّة، واعتبره «زلـزالًا» يهزّ العالم غير الغربـيّ، حائلًا بين هذا العالَم وبين الاستقـلال والتطوّر[٢٠]. والجدير بالذكر أنّ كثيرًا من المثقّفين الإيرانيّين وضعوا على بساط البحث مواضيع عدّة تخصّ المثقّفين الممسوسـين بالغرب، من قبيـل افتقارهم الجذورَ الأيديولوجيّة، وتغـيّر مسارهم بشكل دائم ومستمرّ، ووقوفهم الدائم على الهامش وامتثالهم للآخرين. إذ أكّد جلال آل أحمد ما يلي:

> إنّ الممسوس بالغرب رجل لا عقيدة له ولا معتقد، إذ وصـل مبلغًا لا يؤمن فيه بالعدم فحسب، بل إنّه لا يؤمن بشيء إطلاقًا. سَمِّه توليفيًّا إن شئت. فهو انتهازيّ، لا يملك إيمانًا، ولا وجهةً، ولا هدفًـا، ولا معتقدًا، لا في الله ولا في الإنسانيّـة. وهو لا يعير كثير بال لتطوّر المجتمع وتقدّمه، أو لانتشار التديّن أو لعدم انتشاره. فهو غير مبال. قد يختلف إلى المسجد، ولكن كما يرتاد المقاهي أو يشاهد الأفلام. وحيثما حلّ، فهو متفرّج، ليس إلّا[٢١].

(١٨) P. Purabi, *V.S. Naipaul: an Anthropology of Recent Criticism* (New Delhi: Pencraft International, 2003), p. 35.

(١٩) مفردة تُستخدم للإشارة إلى بعض الأفراد المحليّين في شبه القارّة الهنديّة، الذين يتملّقون الأوروبيّ، البريطانيّ في هذه الحالة، ويتأثّرون بثقافته ونمط حياته.

(٢٠) روح الله الخميني، **صحيفة النور** (قم: مؤسّسة حفظ ونشر آثار الإمام الخميني، ٢٠٠٨)، الجزء ٧، الصفحة ١٢٠.

(٢١) J. Al-e Ahmad, *Occidentosis*, trans. R. Berkeley (Campbell: Mizān Press, 1984), p. 94.

المقالة بين أيدينا تحاول، بإيجاز، أن تتقصّى تطوّر مفهوم «المثقّف» في إيران. وتشير إلى أنّ الابتعـاد المثاليّ عن أيّ فكـر وطنيّ أو محليّ باسم القيم الحديثـة والعالميّة سينتهي لا محالة ببروز ثقافويّة هشّة منسحبة من مجتمع كالمجتمع الإيرانيّ، أي المجتمع الذي كان من المفترض أن تحميه الثقافويّة تلك وتحفظه. ثمّ تتناول هذه المقالة أعمال المثقّفين الإيرانيّين الإصلاحيّين المنحدريـن من حلقة كيان الذين لاقوا ردّة فعل مناوئةً لهـم مذ عرّفوا «المثقّف»، مصطلحًا ورسالةً، على أنّه بعيد كلّ البعد من الهويّة الإيرانيّة المسلمة، ساعين إلى صبّه في قالب غربيّ حديث.

التصوّر الإيرانيّ الخاصّ لمفهوم المثقّف

يرجع أوّل تعاطٍ إيرانيّ جدّيّ مع التعريف الحديث لمفهوم «المثقّف» إلى حقبة الحرب الإيرانيّة الروسيّة التي اندلعت عام ١٨١٨ في ظلّ الحكم القاجاريّ. فقد ذكر محسن حبيبي، في مقالة بعنـوان «الانعكاسات الأولى للحداثة في إيران»، أنّ الثقافويّة المتأثّرة بالغرب أبصرت النور في إيران للمرّة الأولى في العهد القاجاريّ عندما خفت نجم الإقطاعيّة، وقويت الرأسماليّة، وبـدأ الأمـراء والبرجوازيّـون الإيرانيّـون يسافرون إلى الخـارج بغية التحصيـل العلميّ في جامعات أوروبّا.

وقُبيـل انهيار السلالـة القاجاريّة ببضع سنوات، وفي ظلّ حركـة المشروطة (أي الحركة الدستوريّـة)، بدأ الوعي السياسيّ، حيال المشاركة الاجتماعيّة والمعارضة، بالتزايد بين أفراد الشعـب الإيرانيّ. وقد بلغ الأمر أوجّه في الحقبة البهلويّـة، إذ تضاعفت وتيرة التمدّن، وآل اتّساع التعليـم الإلزاميّ إلى ازدياد حظوظ الطبقة الوسطى في الحصول على التعليم اللائق، كما أفضى إلى تنوّع الحلقات التي تُعنى بالفكر(٢٢). ففي العصر البهلويّ، كان مفهوم المثقّف أكـثر شموليّةً، إذ كان حاملـو الشهادات الجامعيّة، وأصحاب المناصـب الإداريّة، وأعضاء الجيش وغيرهم يُدرجون في عداد المثقّفين(٢٣).

وبـات الإيرانيّون يتلقّون رسائل الحداثـة والثقافويّة الحديثة عن طريق خرّيجي جامعات أوروبّا الذين كانوا يحملونها معهم إلى بلدهم الأمّ. وبرزت مجموعة أفكار متناقضة عن طريق الجمع بين التقاليد المتوارثة وروايات الحداثة الشخصيّة وغير المكتملة التي تناقلتها الألسن.

(٢٢) 'Abbās Kāzemī, *Jāmi'eh Shināsī-ye Rūshanfikrī-ye Dīnī dar 'Irān [The Sociology of Religious Intellectualism in Iran]* (Tehran: Ṭarḥ-e-Nū, 1384H.S./2008), p. 53

(٢٣) M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West* (New York: Syracuse University Press, 1996).

في هذا الصـــدد، يميّز عليّ الرضا علويّ تبار أربع مقاربات اعتمدها المثقّفون الإيرانيّون للعبور نحو الحداثة وعصرنة إيران. فأوّلًا، برزت ثلّة من الناس شجبت سيادة العقل الإنسانيّ وما سُمّي «هزيمة الله»، واعتقدت أنّه يتعيّن على الإيرانيّين أن يبقوا محافظين رافضين أيّ قيم أو مؤسّســات تمتّ إلى الحداثة بصلة. وثانيًــا، رفض بعض المواطنين «الوضع الراهن status quo» السائــد آنــذاك في إيــران، فآمنوا بالحداثة عانــين بها ثمارها العمليّــة الملموسة، على غــرار الصناعة. وبرزت مجموعة ثالثة أثنت على عقلانيّة الحداثــة، واعتبرتها مفتاحًا للتقدّم والازدهار. وظهرت مجموعة رابعة جدّ متفائلة بترويج الحداثة وبعصرنة إيران على صعيدَي الفلسفة والتطبيق في آن(٢٤).

ويذكــر عبّاس كاظمي أنّه قبل حوالى عقدَين اثنَين من الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة أبصرت النــور شريحة جديدة مــن المثقّفين الإيرانيــين، تُدعى «مثقّفو الأطــراف»، متسلّحة بأفكار أيديولوجيّــة من قبيل القوميّــة، والاشتراكيّة، والشيوعيّة، علمًا بــأنّ هذه الفئة برزت نتيجةً للاستيــاء الاجتماعــيّ، ولبروز جيل جديــد من المثقّفــين المتعلّمين المنحدريــن من طبقات اجتماعيّة أدنى، والمتعاطفين بشدّة مع المستضعفين والفقراء. واعتبر أنصار هذه الفئة أنفسهم مناوئين للقوى الغربيّة الإمبريالية لا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة وبريطانيا، ومكافحين ضدّها نتيجة تاريخها الحافل بالقهر والاستبداد(٢٥). ويعتبر علويّ تبار أنّ «مثقّفي الأطراف» وجدوا أنّ انتصارهم الأيديولوجيّ تمثّل في تقديم أفكارهم بشكل يناسب الصحوة الإسلاميّة السائدة آنذاك في إيران، تلك الصحوة التي كانت موضع انتقاد المثقّفين الغربيّين.

وفي أعقــاب الثــورة الإسلاميّة، عصف بمختلف شرائح المجتمــع الإيرانيّ الجديد شعور جامــح بالاستقلال. واحتــاج المثقّفون إلى إعادة بناء هويّاتهــم، إذ باتوا في مواجهة معضلة جديــدة بسبب الطبيعــة الدينيّة الصارخة التي صبغــت المجتمع الإيرانيّ والنظــام السياسيّ الــذي اقترعوا له. وبموجب ذلك، بات تعريــف «المثقّف الدينيّ»، في مقابل المثقّف الكونيّ الحديــث، تحدّيًا جوهريًــا يواجه الإصلاحيّين والمحافظين والمبدئيّــين وما زال يفعل. يسعى هذا المقال إلى إبراز كيفيّة تعامل مثقّفين منتمين إلى حلقة إصلاحيّة واحدة، تُدعى «كيان»، مع قضيّة كهذه.

(٢٤) 'Alī-Riḍā 'Alavī-Tabār, *Rūshanfikrī, Dīndārī, Mardum Sālārī [Intellectualism, Religiosity, Democracy]* (Tehran: 'Intishārāt-e Farhang va 'Andisheh, 1379H.S./2001). pp. 84-8.

(٢٥) *The Sociology of Religious Intellectualism in Iran*, op. cit., p. 68.

حلقة كيان: لماذا؟

يعتبر مركز دراسات «وثائق الثورة الإسلاميّة» حلقة كيان «أشهر مركز دراسات إصلاحيّ إيرانيّ»[٢٦]. وقد تأسّست هذه الحلقة على يد حسن شاهچراغي في مؤسّسة «كيهان» التي كانت من أكثر المؤسّسات تأييدًا للنظام، وكثيرًا ما نُظر إليها، في الثمانينات، على أنّها متطرّفة. بيد أنّها في نهاية المطاف أنتجت بعضًا من أكثر الشخصيّات والكتابات العلمانيّة مناوأةً للنظام في الألفيّة الجديدة.

ومن بين أعضاء «كيان» الأساسيّين بعض الطلّاب الذين كانوا قد دبّروا الهجوم على السفارة الأميركيّة عام ١٩٧٩، وكانوا يدعون آنذاك «الطلّاب المسلمون التابعون لخطّ الإمام». والجدير بالذكر أنّهم كانوا رقمًا صعبًا في الثمانينات، وقد تولّوا مناصب رفيعة في وزارات الدولة، ومكتب رئاسة الحكومة، والهيئات القضائيّة، وغيرها من المؤسّسات المهمّة. وفي عهد الرئيس رفسنجاني أعطوا منحًا دراسيّةً لتحصيل العلم في الخارج، أو للدراسة في أفضل جامعات إيران، لا سيّما جامعة طهران[٢٧]. وبعد سنوات عدّة، أي في ظلّ حكم الرئيس خاتمي، انتُخب بعض أعضاء «كيان» نوّابًا في برلمان البلاد السادس.

وتنوّعت نشاطات أعضاء «كيان» من إنشاء حلقات دَرسيّة حول الحضارة الغربيّة وصولًا إلى تأسيس أحزاب سياسيّة. وتُعدّ «جبهة المشاركة الإسلاميّة الإيرانيّة» من أكثر هذه الأحزاب بروزًا، إذ هي مركز زخم الحركات السياسيّة الإصلاحيّة عقب انتخابات أيّار الرئاسيّة عام ١٩٩٧ التي أوصلت خاتمي إلى سدّة الرئاسة.

وأسّست حلقة «كيان»، القويّة ماليًّا، عشرين صحيفةً، بما في ذلك دوريّات أسبوعيّة وشهريّة، بين عامَي ١٩٩٠ و٢٠٠٥. وقد عزّزت هذه الحلقة علاقاتها الدوليّة لا سيّما مع منظّمات ومؤسّسات أوروبيّة وأميركيّة، ومن بين هذه المؤسّسات، مؤسّسة «المجتمع المفتوح Open Society» التي يملكها جورج سوروس، «مركز وودرو ويلسون الدولي للباحثين the Woodrow Wilson International Center for Scholars»، الوقف القوميّ للديمقراطيّة the National Endowment for Democracy»، معهد المشروع الأميركيّ The American Enterprise Institute»، «مؤسّسة الدراسات الإيرانيّة the

(٢٦) Salmān 'Alavī Nik, *8 Sāl-e Buḥrān 'Āfarīne-ye 'Iṣlāḥ Talabān [Crisis Making by Reformists for Eight Years]* (Tehran: Markaz-e 'Isnād-e 'Inqilāb-e 'Islāmī, 1389H.S./2010), p. 165.

(٢٧) Ibid, p. 173.

the «مؤسّسة هاينريش بول «Foundation for Iranian Studies»، «آيباك AIPAC»، Heinrich Böll Foundation» وغيرها[٢٨].

فكان أن أصبحت حلقة «كيان» بوقًا يروّج لنظرة تلك المؤسّسات إلى «المجتمع المدنيّ»، ومؤسّساته المبنيّة على نموذج ديمقراطيّ ليبراليّ مشابه للمقاربة الأميركيّة. وإذا ما درسنا منشورات حلقة «كيان»، ومحاضرات أعضائها، فسنرى فيها دفعًا باتّجاه قيم كالعلمانيّة والتعدّديّة. ومع تغيير مسارهم، شرعوا بتصوير الجمهوريّة الإسلاميّة على أنّها جمهوريّة غير شرعيّة وذات تركيبة سياسيّة غير مقبولة.

أمّا اعتبارنا أعضاء حلقة كيان «مثقّفين» فبمعنى أنّ أغلبهم قد درس العلوم السياسيّة والفلسفة، وينشط في الدوائر السياسيّة والمجتمعيّة. بل لقد كان لهم تأثيرهم الواضح على الأوساط الأكاديميّة الإيرانيّة، ونفوذهم السياسيّ بصفتهم ثوّارًا إسلاميّين متشدّدين، في البدء، وإصلاحيّين علمانيّين على مدى عقدين من الزمن في مرحلة ثانية.

والجدير بالذكر أنّ هؤلاء المثقّفين أنفسهم قوبلوا بالرفض من قبل الناخبين الإيرانيّين في دورتين انتخابيّتَين على التوالي، ومن قبل الرأي العامّ الإيرانيّ، ومن قبل الأوساط الأكاديميّة كذلك، لأنّهم لم يعيروا كثير بال لواقع المجتمع الإيرانيّ ونسيج قيمه ومعتقداته. إلّا أنّ هذه الدراسة ترنو إلى تسليط الضوء على «الإقصاء الذاتيّ» لأعضاء حلقة «كيان» لا إلى عزلتهم الاجتماعيّة فحسب. يستطيع المرء أن يدرس الإقصاء الذاتيّ هذا من خلال مسائل عدّة، لكنّ المسألة الأهمّ تبقى تعريف «الكيانيّين» لمفهوم «المثقّف»، وللمسؤوليّة الملقاة على عاتقه. ونقول «عاتقه» لأنّ معظم أعضاء حلقة «كيان» هم من الذكور. ويظلّ تعريفهم بدائيًّا وغير واقعيّ في ما خصّ الأعراف والمعتقدات السائدة عند أغلبيّة الشعب الإيرانيّ. وعليه، فمن المهمّ أن نتقصّى التعريف الإشكاليّ الذي تقدّمت به بعض رموز حلقة «كيان» المبرّزة لمفهوم «المثقّف»، وكيف أدّى إلى تعقيد دورهم هم كمثقّفين في المجتمع الإيرانيّ.

(٢٨) Payām Faḍlī-Nejād, *Shevāliye-hāy-e Nātūy-e Farhangī [Cavaliers of the Cultural NATO]* (Tehran: Keyhān, 1386 H.S./2010), p. 24.

مفهــوم «المثقّف» كما يعرّفه أعضــاء حلقة «كيان»: بين الدينيّ واللاديني

آخذيـن بالاعتبار النظـرة إلى «الثقافويّة» في إيران، وبحسب حلقـة «كيان» من حيث هي حلقـة ثقافيّة إصلاحيّـة حداثويّة، سنركّز الآن علـى تعريف أعضاء الحلقـة لمفهوم المثقّف، وعلـى التناقض الـذي يتكبّدونه إذ يحاولون مواءمـة أفكارهم مع نمـوذج الحداثة الغربيّة. بدأت حلقة «كيان» بتبنّي نموذج حكم إسلاميّ، وانتهت متسلّحةً بالعلمانيّة. وشيئًا فشيئًا، فقـدت قيمتهـا كحلقة إصلاحيّة في أعقـاب حكم خاتمي، إذ هاجر عدد مـن أعضائها إلى الولايـات المتّحـدة الأميركيّة، ومن بقي منهـا في إيران فقد كان مستقـلًا إلى حدّ بعيد. بيد أنّ منشوراتهـا القديمـة، وخطاباتها الجديدة، ونشاطاتها كذلـك، لا تزال شديدة التأثير في المجتمع، فلا ينبغي أن ننظر إلى هذه الحلقة كمشروع مهجور وبال.

والجديـر بالذكر أنّ أعضاء حلقـة «كيان» القدامى ينحدرون من خلفيّـة دينيّة وثوريّة. وعليه، يُعزى سبب تركيزهم على مفهوم «المثقّف الدينيّ» إلى سعيهم لخلق تناغم وتواؤم بين الأفـكار الإسلاميّة المتجذّرة في المجتمـع الإيرانيّ والقيم العصريّة. ومن بين هؤلاء الأعضاء: عبد الكريم سروش، وسعيد هاجريان، ومصطفى طاجزاده، ومحسن كديور (كديفر)، وعليّ الرضـا علويّ تبار، ومجتهد الشبستري، وعبّاس عبـدي، وهاشم آغاجاري، وأكبر كنجي، وعماد الدين باغي، وآخرين.

وقـد عمد هؤلاء الأعضـاء إلى عقد اجتماعات دوريّة على مدى عقـد من الزمن تقريبًا عقـب الثـورة الإسلاميّة، بغية إظهـار المسار الذي يتعـيّن على إيران سلوكـه للوصول إلى مؤهّـلات حديثـة مقبولة «عالميًّا». ومـن المفاهيم التـي عاينوها بدقّة مفهـوم «الثقافويّة»، فأصـدروا كتبًا عدّة تتناول تاريخ الثقافويّة في إيـران، وكيفيّة اختلافها عن الثقافويّة الغربيّة أو تشابهها معها.

ومن أبـرز إخفاقات حلقة «كيان» عدم قدرة أعضائها علـى تحديد معالم المثقّف المسلم الـذي يعدّوه مثاليًّا، ذاك المثقّف الذي سينغمس في الشؤون الثقافيّة العالميّة. ونتيجةً لذلك، اتّخـذت منشوراتهـم ومحاضراتهم منحًى مغايـرًا في عهد الرئيس خاتمـي، إذ فقد «المثقّف الدينـيّ» معناه. وكان لضمّ أعضـاء جدد إلى الحلقة على غـرار رامين جهانبگلو، الذي يرى أن لا معنـى لمفهوم «المثقّـف الدينيّ»، أثرًا بالغًـا[٢٩]. ويؤمن أعضاء «كيـان» الذين دافعوا

(٢٩) يذكـر رامين جهانبگلو، وهو من نماذج هذا «المثقف»، في إحدى تصريحاته أنّ «الثقافويّة في الأساس لا يمكن تقسيمها. ففي

عـن التجديد أنّـه يجب عليهم ترسيخ مفهـوم الخطاب اللبراليّ في إيـران، ومن أبرز هؤلاء الأعضاء: حسين بشيريه، وموسى غنى نژاد، وداريوش شايغان، وداريوش عاشوري، وبابك أحمدي، وشاهرخ ماسكوب، وآخرين(٣٠).

من هو المثقّف؟ سؤالٌ كان موضع نقاش أعضاء الحلقة منذ اجتماعاتهم المغلقة الأولى. إذ عـرّف عبد الكريم سروش، وهو «أب كيان الروحي»، المثقّف على أنّه: الإنسان (١) الذي ينـأى بنفسه عـن المناصب السياسيّة، والقـوى المهيمنة، لكي لا يكـون عرضةً للمحاسبة، و(٢) الـذي يصبّ جُـلّ اهتمامه على المشاريـع التاريخيّة الطويلة الأمد بـدلًا من المصالح الضيّقة، و(٣) الذي يتفكر، بالأساس، في داخل ذاته، و(٤) الذي يجرؤ على المعرفة، و(٥) الذي يحاول التفكير بمعزل عن أيّ ضغط معرفيّ(٣١).

ويتجـاوز سروش هذه الخصائص العامّة المتعارف عليها لكيّ يقدّم لنا «المثقّف الدينيّ». إذ يـرى أنّ المثقّف الدينيّ هـو (١) الداعم الحقّ للدين وللفنّ، وهـو الذي يسعى إلى تذليل التحدّيـات الفلسفيّة بغية حلّ الآفات الاجتماعيّة؛ و(٢) هو الذي يتجرّأ على خوض غمار الحركـة الثقافيّة بعيدًا عن القيـود المعرفيّة؛ و(٣) هو الذي يمتثل للواجبـات وللقيم الدينيّة. وعليـه، يسعى المثقّف الدينـيّ إلى تجديد التعاليم الدينيّة لتُلائـم احتياجات الإنسان العصريّة بغية الحفاظ على دور الدين الجوهريّ. ويؤكّد سروش أنّ «الدين المعاصر يحتاج إلى تبريرات معاصرة». ويعتبر أنّ المثقّف الدينيّ يحاول إقناع الرجل الحديث بأنّه بحاجة ماسّة إلى الدين لمجابهـة التحدّيات الراهنة. وبالتـالي، يجب على المثقّف الدينـيّ (٤) أن يكون قادرًا على الحفاظ على معتقداته وتقواه، وفي الوقت نفسه، يجدر به أن يحيط علمًا بالمتطلّبات المعرفيّة الراهنة(٣٢).

ويذكـر حامد دبشـي أنّ مسؤوليّة المثقّف الدينيّ ودوره الأسـاس، بالنسبة إلى سروش، يكمنـان في «فهـم أحوال الإنسان فهمًـا كلّيًا، لخلق سلام بين العالَمـين (الدينيّ واللادينيّ)

معرض الحديث عن المثقّف العلمانيّ نقصد مفهوم المثقّف بعيـدًا عن أيّ صفة نسبت إليه. أمّـا توصيف المثقّف بـ«الدينيّ» فمحض هراء، فالمثقّف متحرّر من الأيديولوجيا». انظر،

Riḍā Khojasteh Raḥīmī, "Gozārish-e Mizegerd-e Rūshan fikrī-ye Dīnī va 'Urfī [The Report of the Round Table on the Religious and Secular Intellectualism]," *Sharq Newspaper* (29 Murdād, 1383 H.S./2004), p. 269.

(٣٠) *Cavaliers of Cultural NATO*, op. cit., pp. 99, 145, 180.

(٣١) 'Abdul-Karīm Surūsh, *Rāzdānī, Rūshanfikrī va Dīndārī [Sagacity, Intellectualism and Religiosity]* (Tehran: Ṣirāt, 1386 H.S./2004).

(٣٢) Ibid, pp. 304-16.

وجعلهما يستفيدان من بعضهما بعضًا». ويرى سروش أنّ المثقّف الدينيّ هو صاحب «عقل مؤمن»، ومجبر على أن يحمل على كاهله وزر التنقّل بين التخوم المختلفة «أنماط المعرفة الدينيّة واللادينيّة»(٣٣).

وقد يبدو هذا التعريف الذي وضعه سروش مثاليًّا بعض الشيء، وغير واقعيّ كذلك. ووفقًا لهذا المنظور، يكون المثقّف الدينيّ هو غيره رجل الدين، لأنّ المثقّف الدينيّ ينأى بنفسه ماليًّا عن المؤسّسة الدينيّة، ويميل أكثر نحو التفكّر بمسائل حقوق الإنسان والاستبداد الدينيّ(٣٤). إلّا أنّه لم يوفّق في توضيح كيف أنّ أولئك المعتمدين ماليًّا على الجامعات، وحلقات البحث، والمؤسّسات، وشركات النشر، لا سيّما في الغرب، قادرون على أن يكونوا أكثر تفكّرًا.

علاوةً على ذلك، ثمّة تعارض جوهريّ في الحجج التي ساقها دفاعًا عن فكرته تلك. فسروش يعتقد بأن لا مكان للمثقّف الدينيّ في المجتمعات الدينيّة، على غرار المجتمع الإيرانيّ، إذ في المجتمعات المماثلة، كما يعتقد هو، «تُحدّد الأجوبة مسبقًا». ثمّ من ناحية أخرى، هو يثني على المجتمعات الليبراليّة، معتبرًا أنّها تمنح المثقّف حرّيّةً تمهّد له الدرب لـ«لا حصريّة المعرفة»(٣٥)، وهو يعتقد أنّ هذا ما يحتاج إليه المثقّف الدينيّ.

هذا في حين يوضح (سروش) في مواضع أخرى أنّ «الحرّيّة المطلقة، لا سيّما في حقل الفكر، أرَب بعيد المنال». ويذكر أنّ «من الحقائق الجوهريّة حقيقة أن لا أحد يمكنه الشروع من العدم، وأن لا أحد متحرّر، بالكلّيّة، من الأفكار قاطبةً»(٣٦). وعليه، يعجز سروش عن تقديم حجّة دامغة لما يعدّه منطلقًا معرفيًّا مثاليًّا للتفكير. ولم يقو على تسويغ كيف أنّ الفلسفة الإسلاميّة، أو الفقه الإسلاميّ، لا يمثّلان قاعدةً متينةً للانطلاق على عكس الليبراليّة. وينفي سروش أن يكون الإسلام بمبانيه وتعاليمه لبنةً صالحةً للمثقّف المتديّن، وينتقد رجال الدين لأنّهم، على حدّ زعمه، متأطّرون بالفقه الإسلاميّ. وهو يدّعي كذلك أنّهم غير قادرين على تحرير أنفسهم من الضوابط المعرفيّة الخاصّة. بيد أنّه لا يقدّم دليلًا منطقيًّا على ادّعائه هذا، ولا يشرح كذلك كيف أنّ الادّعاء عينه لا يمكن أن ينطبق على مناصري الليبراليّة كذلك.

---

(٣٣) H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology* (New York: Taylor and Francis, 2008), p. 121.

(٣٤) *Sagacity, Intellectualism and Religiosity*, op. cit., p.58.

(٣٥) Ibid, pp. 122-4.

(٣٦) Ibid, pp. 52, 274.

ويرى سروش أنّ ما يجعل المثقّف الدينيّ جديرًا بالثناء والإطراء هو «الحكمة». إذ يعتقد أنّ المثقّف الدينيّ قادر على ضبط أفكاره ومسبقاته الدينيّة ليبقى على الحياد حيال العالَم الخارجيّ بغية رأب الصدع القائم [بين الدين والحداثة]. زد على ذلك، أنّ المثقّف الدينيّ، من وجهة نظر سروش، يحمل في داخله تناقضات، فيحتضن «الصورة والمعنى» في آن؛ ويُنعم النظر، في الوقت عينه، في الغفلة والوعي بالذات. فالغفلة تجعله ينغمس في محوريّة ذاته، أمّا الجزء الآخر من ذهنه فواع مهمّته الرساليّة العالميّة (أن ينشر الوعي الاجتماعيّ) لكي يقود الجماهير نحو خلاصها(٣٧). إنّ موقفًا مماثلًا يعيد إلى أذهاننا موقف النخب الثقافيّة الأوروبيّة في القرنين الثامن والتاسع عشر، والتي كانت تنظر إلى «العامّة»، والطبقات الاجتماعيّة الأدنى، والنساء، والأعراق غير الأوروبيّة، نظرة استخفاف وازدراء(٣٨).

ولا تزال وجهة النظر هذه غير واضحة المعالم، أي إن كان المجتمع الدينيّ يفتقد التعدديّة الطبيعيّة الموجودة في المجتمعات البشريّة العاديّة، ويفتقد القدرة على التفكير بحرّيّة بعيدًا عن الضغوط، فكيف يستطيع المثقّف الدينيّ، إذًا، كفرد في المجتمع، أن يكون بطلًا، وأن يوائم بين إيمانه وهويّته الدينيّة وبين الرؤية غير الدينيّة، والعصريّة، والعلمانيّة، و«الموضوعيّة»، بما تحمل من قيم وتطلّعات متناقضة؟ وقد أكّد سروش، في موضع آخر، أنّ المجتمع الدينيّ غير قادر على إنتاج فرد كهذا، لأنّ الأجوبة في هذه المجتمعات، على حدّ زعمه، «محدّدة مسبقًا». فهل يعني هذا أنّ المجتمعات اللبراليّة، وتحديدًا الغربيّة منها، وحدها قادرة على إنتاج مثقّف مماثل؟ ثمّ بعيدًا عن التداعيات الاستشراقيّة المقلقة لهذه المدّعيات، فإنّ المشكلة الأساس التي تواجه مثقّفي «كيان» المؤسّسين هي أنّهم يحرثون في الهواء، وأنّ أفكارهم لا انطباق لها على أرض الواقع أبدًا.

في هذا الصدد، يشير عليّ مير سباسي أنّ سروش يعتبر نفسه، في الأوقات جميعًا، مثقّفًا دينيًّا، يسعى إلى نشر «الخير الدينيّ» ليشمل نواحي الحياة قاطبةً، ساعيًا بذلك إلى «التوفيق» بين الدين والديمقراطيّة(٣٩). فمن جهة، يعتقد سروش بأنّ «الديمقراطيّة الحقّة تقتضي أعلى مراتب مكارم الأخلاق»؛ وبما أنّ الدين هو منبع الأخلاق فإنّ شرط الديمقراطيّة الفعليّة هو التديّن. ويرى كذلك أنّ الأنظمة السياسيّة التي لا تتوافق مع دين المجتمع لا تعدّ ديمقراطيّةً

(٣٧) Ibid, pp. 231-35.

(٣٨) J. Carey, *The Intellectuals and the Masses* (Chicago: Chicago Academy, 2002), pp. 3-45.

(٣٩) A. Mirsepassi, *Democracy in Modern Iran* (New York: NYU Press, 2010), p. 87.

بتاتًـا. ومن جهـة أخرى، يصرّح بـأنّ «الديمقراطيّة لا تتحقّق في تلـك الأديان التي تطالب باتّباع الأوامر الإلهيّة بحذافيرها». وعليه، يعتبر مير سباسي أنّه ما لم تلائم الديمقراطيّة نفسها مع الدين والدين مع الديمقراطيّة، فلا مجال لكي تُطبَّق أطروحة سروش.

وإذا ما اعتبر المرء أنّ الصورة الأنصع للديمقراطيّة تتمثّل في «حقّ تقرير المصير السياسيّ» ليطـال المواطنين قاطبةً، فما هو ردّ سروش إن رغب أغلبيّة هؤلاء المواطنين في استبعاد الدين عـن التركيبـة السياسيّة على الرغم مـن المعارضة الصارخة مـن قبل الأقلّيّـات؟ فهل ستُعَدّ هـذه الحكومة ديمقراطيّةً أم لا؟ هذا علمًا أنّ سروش يعتـبر الجمهوريّة الإسلاميّة [في إيران] جمهوريّة غير ديمقراطيّة على الرغم من أنّ السواد الأعظم من الشعب الإيرانيّ اقترع ليتسلّم هذا النظام السياسيّ بالتحديد مقاليد الحكم.

ويعتقـد النقّاد أنّ إخفاقات سروشـ وزملائه لا تقتصر على هـذه النقطة فحسب، فهم يعتقدون أنّ سروش نأى بنفسه عن المعتقدات الدينيّة الأساس لكي يتقرّب بذلك من الغرب على الصعيد الفكريّ. وقد أثارت نظرة سروش إلى الوحي والإمامة والمهدويّة بلبلةً عند كثير مـن المرجعيّات الدينيّة الشيعيّة، وعند كثير من الباحثـين المرموقين الذين اعتبروا أنّ البيّنات والقرائن التي قدّمها، دفاعًا عن وجهة نظره، كانت متناقضةً وفي غير موضعها.

وقد عبّر المرجع الشيعيّ المعاصر، آية الله السبحاني، عن أسفه جرّاء موقف سروش المعارض لبعضـ آيات **القرآن** التي تنصّ بوضوح على طبيعة الوحـي. إذ يرى سروش أنّ الوحي إلهام شخصـيّ، وتجربة دينيّة غير لغويّة(٤٠)، يمرّ بها النبيّ في علاقته مع الله. ويعتبر أنّ هذه التجربة نُمّقت باللغة والمعرفة اللتين اكتسبهما الرسول مع الزمن، وكان القرآن نتاجًا لهما. ويستشهد آية الله السبحاني بآيات من **القرآن الكريم**(٤١) تجزم «بتطابق» رسالة الله المنزلة على النبيّ [صلّى الله عليـه وآله] مـع تلك التي كان يتلوها الرسـول أمام الملإ في المضمـون والحرفيّة والبيان. وبعبارة أُخرى، يعتقد سروش أنّ الرسالة التي تلقّفها النبيّ [صلّى الله عليه وآله] ليست **القرآن** بحرفيّته، وهذا اعتقاد يخالف تمامًا ما نصّ عليه **القرآن الكريم** في معرض الحديث عن نفسه.

ويعتقـد سروشـ أنّ النبيّ لم ير جبرائيل بهيئتـه الحقّة، ولم يسمعه يتلـو آي **القرآن الكريم**. ويحسـب كذلك أنّ علم النبيّ كان محدودًا بزمانه هو، وأنّ العلم هذا يمكن أن تشوبه بعض

---

(٤٠) ارتأيـت المحافظـة على التعبير كما هو باللغة المصـدر (non-lingual)، والمعنى أنّ التواصـل كان بالأفكار ولم يكن بالكلام. المترجم.

(٤١) سورة النجم، الآيات ٣ إلى ٥؛ سورة النساء، الآية ٨٢؛ سورة إبراهيم، الآية ١.

الأخطاء. وعليه، يمكن لنصّ القرآن أن تشوبه بعض العيوب. وفي هذا السياق، يقول آية الله السبحاني، إن كان الأمر كذلك، فمن غير المجدي أن نسلّط الضوء على القرآن كمصدر موثوق للشريعة، أو من غير المجدي حتّى أن نكلّف أنفسنا عناء تقديم تفاسير للنصّ المقدّس هذا. ويتحدّى السبحاني سروش بأن لا يبقى في صمت مطبق حيال قضايا كهذه، وأن يوضح موقفه منها لكي لا يبقى طيّ الكتمان(٤٢).

ويحمل البعض على سروش لأنّه يزعم أنّه ينأى بنفسه عن معتقدات المسلمين الشيعة بهدف جعل مفهومَي المهدويّة(٤٣) والإمامة(٤٤) متناغمَين مع مفهومَي الديمقراطيّة والفردانيّة الحديثَين. فسروش يطعن في صحّة الإمامة ظنًّا منه بأنّه يجب على الرسول [صلّى الله عليه وآله] ألّا ينتخب خليفته، وإن فعل ذلك، كما يعتقد الشيعة، فهو سيخسر مكانته كخاتم الرسل لا محالة(٤٥)، إذ إنّ مشيئة الله قد اقتضت أن تنتهي النبوّة لجعل بني البشر أكثر نضجًا على المستوى الفكريّ، لكي يتمكّنوا من التخطيط لحياتهم هم وتدبيرها.

ويعتقد سروش، كذلك، أنّ الدين وتعاليم النبيّ [صلّى الله عليه وآله] يضطلعان بدور خجول في حياة البشر، ويعتبر أنّهما يناسبان الأيّام الخوالي، ولا يمكن الاستفادة منهما في عصرنا الراهن إلّا قليلًا. ويرى أنّ في انتهاء النبوّة مع النبيّ محمّد [صلّى الله عليه وآله] فرصةً للإنسان ليقرّر مصيره بمفرده حتّى في الحياة ببُعدها المعنويّ. ويرى، من ثمّ، أنّ اعتقاد الشيعة بضرورة تمهيد الأرضيّة الاجتماعيّة لعودة الإمام الثاني عشر عائق يحدّ من حرّيّة الإنسان(٤٦). وبالطبع، إذا رغب أحد ما بقبول منطق سروش القاضي بأنّ القرآن الكريم والنبيّ [صلّى الله عليه وآله] بطبيعتهما يحولان دون «إطلاق العنان للعقل»، يصبح الإسلام، أو أيّ دين آخر، حقيقةً واقعيّةً متعارضةً مع احتياجات الإنسان.

(٤٢) Ja'far Subḥānī, "Naqd-e 'Ayat-ullah Subḥānī bar Dīdgāh-e Dr. Surūsh Dar Zemīneh-ye Waḥī [Ayatollah Sobhani's Criticism on Dr. Sroush's Viewpoint on Revelation]" (1386 H.S.), < http://goftoman.parsiblog.com/Posts/22>.

(٤٣) وهو اعتقاد سائد عند الشيعة الإماميّة يقضي بعودة الإمام الثاني عشر بعد طول غياب لنصرة المستضعفين.

(٤٤) وهو اعتقاد الشيعة بإمامة ابن عمّ الرسول [صلّى الله عليه وآله] وأحفاده بصفتهم الخلفاء الفعليّين للرسول.

(٤٥) A. Soroush, *Abdolkarim Soroush's Reply to Mohammad Saeed Bahmanpour*, retrieved from http: //www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=abdolkarim%20soroush%70s%20reply%20tomohammad%20saeed%20bahmanpour&source=web&cd=1&ved=oCCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iranian.com%2FOpinion%2F2005%2FSeptember%2FSoroush%2F&ei=5F3wTpYxIXBvSK2ZsB&usg=AFQCNF9az3IPTUzO7No1YK3P7vVChymJA. Accessed 20 November 2011.

(٤٦) Muḥammad Sa'īd Bahmanpūr, "Sang-e Banāy-e Tashayyu' Mas'aley-e 'Imāmat va Ḥujjiyyat-e Qawl va Fi'l-e 'Imām 'Ast [The Cornerstone of Shi'ī Thought is Imamah and the Belief in Imam's Speech and Thought is the Ultimate Measure]," <http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=246495>. Accessed 25 November 2011.

ويشـير ناقدو سروش إلى أنّ الأئمّة لم يضيفوا شيئًا إلى الدين وتعاليمه، بل إنّهم اضطلعوا بحفظ الاثنين معًا. وتعدّ مسائل الفكر والفقه موضع اهتمام الشيعة والسنّة على حدٍّ سواء، ولم يعمـل الأئمّـة على حفظها فحسب، بـل عكفوا على دراسة القضايـا الفكريّة والفقهيّة المستحدثة في إطار الإسلام، عاكسين بذلك ديناميّة الدين الإسلاميّ.

هنا، ينتقد عبد الحسين خسرو پناه سروش لأنّه قلّص نطاق تأثير الدين بغضّ الطرف عن مراميه وأهدافه الخالدة(٤٧). فسروش يعتقد بأنّ الإسلام لا يؤدّي أيّ دور مباشر في الاقتصاد، والاجتمـاع، وعلم النفسـ، وميادين أخرى مماثلة، على الرغم مـن أنّ آيات عدّة في القرآن الكـريم، بالإضافة إلى مبادئ أُصـول الفقه الشيعيّ، تتناول قضايـا دنيويّة كهذه على بساط البحـث بغية إيصال الإنسـان إلى الخلاص باعتباره هدف الديـن الأسمى. وتكمن مشكلة سروشـ الأساسـ في اعترافه بأحاديـث النبيّ [صلّى الله عليـه وآله] وبآيات القـرآن المتعلّقة بالآخـرة وبالأحداث المستقبليّـة ورفضه، في الوقت عينه، أحاديـث الرسول وآيات القرآن الكريم المتعلّقـة بالأمور الدنيويّة والحياة الاجتماعيّة على غـرار التكاليف الخاصّة بالحكومة في الإسلام.

ويعتقـد النقّاد أنّ ما يقوّضـ رؤية سروش للدين يرجع إلى اعتقاده بـأنّ التشيّع هو نظام فكـريّ ثيوقراطـيّ. وثمّة ما لا بأس به مـن الكتابات التي تفيد بـأنّ سروش يُغفل الاجتهاد المدفـوع بالعقل عند الشيعة. والجديـر بالذكر أنّ الاجتهاد يعتبر عقل الإنسان مصدر معرفة «مستقـلّ»، ويؤيّـد قابليّة الإنسان على تقييـم قضايا العصر، ويعتقد أنّ بنـي البشر قادرون كذلك على تسويغ الحقوق والعدالة. ووفقًا لهذا المنظور، فإنّ المقاربة الاختزاليّة التي تبنّاها سروشـ في ما يتعلّق بختم النبـوّة، ومقاطعته المتعمّدة للتعاليـم الإسلاميّة، حرمته من تراث زاخر.

هنـا تطفو على السطح عيـوب «المثقّف الدينيّ» عندما يواجه مشاكل معقّدةً كهذه. لا تقتصر المعضلة على قراءة سروش لمفهوم المثقّف الدينيّ فحسب، إذ قد وقع عدد من مفكّري حلقـة «كيان» الأوائل في المأزق عينـه. فالمثقّف الدينيّ، بحسب تعريفهم لماهيّته، هو الذي

(٤٧) 'Abdul-Ḥusayn Khusrū Panāh, "Barresīy-e Sākhtār-e Fikrī va Naqd-e Dīdgāh-e Dr. Surūsh Darbāre-ye Dīn Ḥadd-e 'Aqallī, Vaḥy va Gostare-ye 'Ilm-e Payāmbar [To Investigate Soroush's Intellectual Structure and Views on Minimized Religion, Revelation, and the Realm of the Prophet's Knowledge]," (1389 H.S.), <http://www.foeac.ir/pishkhan/andishe/380-naghde-soroosh.html>. Accessed 25 November 2011.

يُعـوّل عليه لوضع استراتيجيّات بنّاءة لفهم متبادل مع «الآخر». ولكن يبدو أنّهم سهوا عن أنّ هـذا «الآخر» لا يحمـل في فيء عباءته طيفًا واسعًا من المناصريـن المتديّنين فحسب، بمن فيهم أولئك الذين يطرحون تحليلات مغايرة لدينهم عينه، أو مناصري الأديان الأخرى، فمن المجـدي أن ننعم النظر في الآخرين جميعًا على اختـلاف عقائدهم، بما فيهم من ملحدين، ومتديّنين، وفاشيّين، وعلمانيّين، وماركسيّين، وعنصريّين، وأتباع الأيديولوجيّات الأخرى. بيـد أنّ أعـلام حلقة «كيان» لم يطرحوا إطار عمل نظريّ مرضٍ لوضع استراتيجيّة موحّدة للتعامل مع الآخر، مع أنّ هذا الأمر يُعدّ من مسؤوليّة المثقّف الدينيّ بحسبهم.

فعلى سبيل المثال، أعطى محسن كديفر «المثقّف الدينيّ» أولويّةً إذ اعتبر أنّ الهموم الدينيّة تقـع خارج إطـار العقلانيّة والموضوعيّة والإصلاحيّة التي يؤمن بهـا المثقّفون غير الدينيّين. واعتقـد، لأكثر من عقد من الزمن، أنّه يحـقّ للمثقّف الدينيّ أن يطعن في صدق أيّ مفهوم مهما كان بسيطًا، بما في ذلك وجود الله من وجهة نظر الإسلام، وإن كان حذرًا في ما خصّ هويّته الدينيّة أثناء الممارسة. فهو يرى أنّ المثقّف الدينيّ يتّبع تعاليم دينه، أي الإسلام ها هنا، وأنّه يكيّف أفعاله وأقواله بشكل يتناسب وتعاليم الدين(٤٨). ووضع كديفر التعدديّة في إطار «دينيّ»، على عكس سروش، فهو يعتقد أنّ الحقيقة المطلقة ترتع في التشيّع، ويرى أنّ أتباع الأديان الأخرى تعرّفوا إلى جزء من الحقيقة ليس إلّا(٤٩).

إلّا أنّـه، لاحقًا، شـكّك في الإمامة التي تُعـدّ من أصول الدين عنـد الشيعة، وطعن في الصفـات الأربع التي يجـب أن يتحلّى بها الإمام، والتي يوافق عليها غالبيّة الفقهاء والعلماء الشيعة. فهو يرفض الاعتراف بولاية الأئمة الإلهيّة، ويرفض عصمتهم، ومعرفتهم المتافيزيقيّة الإلهيّـة، ويعتـبر أنّ الرسـول لم يوافق على أنّهم هـم خلفاؤه بالحقّ(٥٠). واليـوم نستطيع أن نحاجـج كديفر نفسه بوصفه «مثقّفًا دينيًّا» من منظوره السابق عينه. ويعتقد النقّاد أنّه حذا حـذو سروش، متنازلًا عن معتقداتـه الشيعيّة من أجـل النفاذ إلى نموذج شامـل متناغم مع «العقلانيّة الغربيّة» بدلًا من تحليل الوثائق والنصوص الدينيّة بموضوعيّة.

(٤٨) Muhsin Kadivar, *Daghdaghe-hāy-e Hukūmat-e Dīnī [The Concerns on the Religious State]* (Tehran: Nashr-e-Ney, 1379H.S.), pp. 463-67.

(٤٩) Muhsin Kadivar, *Plūrālism-e Dīnī: Munāzereh-ye 'Abdul-Karīm Surūsh va Muhsin Kadivar [Religious Pluralism: Kadivar-Soroush Debate]* (Tehran: 'Intishārāt-e Rūznāmey-e Salām, 1378H.S./1998).

(٥٠) Muhsin Kadivar, "Bāzkhāneh-ye 'Imāmat dar Partūy-e Nehdat-e 'Imām-e Husayn [Reading Imamah in Imam Hussein's Movement]," *Sharq Newspaper* (Tehran: March 2006), pp. 713-4.

وفي المعترك السياسيّ، ينطبق الأمر ذاته على أعضاء «كيان» الآخرين. إذ توضح منشوراتهم وخطاباتهم أنّهم يعدّون الغرب العلمانيّ الحديث، لا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة بوصفها معقل الرأسماليّة، هو ذاك «الآخر» الذي شوّهت صورته داخل المجتمع الإيرانيّ. ويرى الباحثون أنّ هذا المشروع «العالميّ» يصبّ جُل اهتمامه على الغرب، وبدأ مناصروه بالترويج لنظريّاتهم السابقة، ومواقفهم المتطرّفة، في أوساط الشعب الإيرانيّ. فقد كتب مصطفى تاجزاده في سيرته الذاتيّة ما يلي(٥١):

قبيل اندلاع الثورة كنت أدرس في الولايات المتّحدة الأميركيّة. ذهبت إلى هناك في عام ١٩٧٧، وعدت إبّان شهر أيلول عام ١٩٧٩، وكنت ناشطًا في مؤسّسة الطلبة الإسلاميّة. وفرضت علينا بعض الظروف أن نقبل بالصراع المسلّح [ضدّ الشاه]. كنّا جيلًا ذا بعد واحد لا غير، وكنّا متأثّرين بشدّة بالخطاب العالميّ، وفي بعض الأحيان بالخطاب الماركسيّ اليساريّ(٥٢).

وفي أعقاب الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، وفي أواخر ثمانينات القرن الماضي، قال بعض أعضاء «كيان» إنّ علاقتنا مع الغرب «الآخر»، لا سيّما الولايات المتّحدة الأميركيّة، بدأت تغيّر مسارها، إذ بات بوسعنا أن نعتبر هذا «الآخر» شريك إيران الراهن. فبحسب توصيف سعيد هاجريان، وهو نائب وزير المخابرات السابق، وعمل كذلك في مكتب الدراسات الاستراتيجيّة عام ١٩٩٠، وهو من أعلام حلقة «كيان»، كان مشروعهم الأساس مشروع تجديد سياسيّ عملوا من خلاله على أوراق توصية سياسيّة لإيران، متوسّلين التعريفات الغربيّة لمفاهيم «المشاركة السياسيّة»، و«المنافسة»، و«المجتمع المدنيّ»(٥٣). وحمل الإصلاح السياسيّ هذا في طيّاته تغييرًا لكثير من العادات الثقافيّة الراسخة في إيران التي تحتاج إلى تغيير جذريّ من وجهة نظرهم. وكان من تبعات هذا الإصلاح الوطنيّ بُعد أعضاء «كيان» التدريجيّ عن القيم الثقافيّة الإسلاميّة الوطنيّة، والدنوّ من القيم الغربيّة المتدثّرة بغطاء القيم العالميّة.

وإذ دنا أعضاء «كيان»، أكثر فأكثر، من النموذج السياسيّ الغربيّ، فقد كانت غيرنة (التحويل إلى آخر) «الفهم غير التاريخيّ» للدين تمرّ بتحوّلات متلاحقة. وأدانوا الذين يقبلون فكرة وجود عناصر دائمة وجوهريّة في تفاسير الكتاب والسنّة. وبعبارة أخرى،

(٥١) Muṣṭafā Tāj Zādeh, *Payām-e 'Emrūz Monthly Newspaper*, pp. 41-3.

(٥٢) كان موقف الإمام الخميني مغايرًا، إذ رفض الحركات المسلّحة ضدّ الشاه.

(٥٣) Ḥusayn Salīmī, *Kālbod Shekāfi-ye Dhihniyyat-e 'Islāḥ Talabān [The Autopsy of the Reformists' Mindset]* (Tehran: Gām-e-Nū, 1384 H.S./2005), p. 61.

وقـف أعضاء «كيان» موقفًا نابذًا للباحثين الذين «يعتـبرون أنّ الدين يتجاوز التاريخ (متا-تاريخـيّ)»[٥٤]. وعلاوةً على ذلك، صـار أعضاء «كيان» ينظرون إلى الذين يؤمنون بأصالة الدين، لا سيّما الإسلام، والذين لا يناصرون التعريفات العصرية لمفاهيم الديمقراطيّة اللبراليّة، علـى غرار حقـوق الإنسان، والحرّيّـة، والتعدديّة، علـى أنّهم عالقين في شبـاك «فهم غير تاريخـيّ» للتعاليم الدينيّة. أي، بالنسبة إلى «الكيانيّين»، يصـير «الآخر» هم الذين يؤمنون بنظام اقتصاديّ وسياسيّ دينيّ، ولا يعتبرون العلمانيّة نظام حكم أصيل يُحتذى به، وبالتالي فهـم عاجزون عن فهم الدين في العصر الحديث[٥٥]. وتعتبر «الغيرنة» هذه غاية في الأهمّيّة، ويُعـزى سبب ذلـك إلى أنّ مؤسّسي «كيـان» باتوا منسلخين ومغتربـين عن المجتمع الذي تجذّروا فيه.

تجـدر الإشـارة، هنـا، إلى أنّ النقاش حول مفهـوم «المثقّف الدينيّ» لا يـزال رائجًا في إيران،كمـا أنّ الصياغـات القائمة علـى الهويّة الدينيّة، والمحافظة على نظـرة تقدّميّة نقديّة للعـالَم، أمـر يُنظّر له علـى مستوًى رفيـع في إيران اليوم. وعلـى سبيل المثال يعـرّف آية الله الخامنئـي المثقّفَ علـى أنّه شخص ملتزم بتعاليـم الدين، ولا سيّما الإسـلام الذي يصبو إلى تغيـير ملكات الإنسان وفكره، ويساعد على إيجاد مجتمع «حرّ وعقلانيّ»، علمًا بأنّ آية الله الخامنئـي، وهو مرجع شيعيّ بارز وقائد سياسيّ معروف، يحظى باحترام المثقّفين الإيرانيّين المنحدريـن من مختلـف الخلفيّات الثقافيّة حتّى في فـترة ما قبل اندلاع الثـورة. ووفقًا لهذا التصـوّر، تكون الحرّيّة الاجتماعيّـة في الإسلام جزءًا من الطبيعـة البشريّة، وحرّيّة الاختيار حقّ محفوظ للجميع، على عكس المجتمعات الغربيّة، إذ يعتقد آية الله الخامنئي أنّها أوجدت معرفـةً وقوّةً حصريّةً لها بغية استغلال الأمم الأخرى لكـي تبقى تابعةً للغرب. ويعتبر آية الله الخامنئي أن مهمّة المثقّف تكمن في تطبيق المعرفة لتطوير أحوال الناس على المستوى العالميّ بدلًا مـن إيجاد حصريّات واضطهـادات[٥٦]، ويرى أنّ المثقّف هو الـذي يترفّع عن التحيّز والأحـكام المسبقة لا سيّما الدينيّة منها. كما ويـرى مبالغةً في التركيز على التحيّز الدينيّ إذ

---

(٥٤) Muhammad Mujtahid Shabistari, *Naqdi bar Qirā'at-e Rasmi 'az Dīn [A Critique of the Official Reading of Religion]* (Tehran: Ṭarḥ-e-Nū, 2002), p. 106.

(٥٥) 'Abdullāh Naṣri, *Ghoftimān-e Mudernīteh [The Discourse of Modernity]* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī, 1383 H.S./2003).

(٥٦) 'Alī Khāmenā'ī, "Bayānāt-e Rahbari dar Jashn-e Fāriq-ut-Taḥṣīli Dānesh Jūyān Dāneshgāh-e Tarbiyat-e Mudarres [The Supreme Leader's Lecture in the Graduation Celebration in Tarbyat Modarres University]," (1377 H.S./1988), < http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2900>. Accessed 2 December, 2011.

ثمّة أشكال أُخرى للتحيّز يجب على المثقّف أن يتفاداها. ويشير إلى أنّ التحيز السياسيّ المرتبط بانتماء الموالين للأحزاب السياسيّة غالبًا ما قوّض روح طلب الحقيقة في أوساط الكثير من المثقّفين(٥٧).

لقد أطلق مفكّرون إيرانيّون كُثر أسماء عدّة على «المثقّف الدينيّ». فعلى سبيل المثال، استخدم شهريار زارشناس مصطلح «المجاهد البصير». ورأى أنّ هؤلاء يملكون خصائص ستّ رئيسة، منها: يستقون معرفتهم الأولى من القرآن والمراجع الإسلاميّة الأخرى، ويبقون في بحث دائم، ويهدفون إلى تعزيز هويّتهم الوطنيّة التي يعتبرها الإيرانيّون مندمجةً مع الهويّة الدينيّة. وهم طلّاب عدل، واقفون بوجه الإمبرياليّة العالميّة وبوجه استغلالها البشر، مثاليّون، ويتحلّون بالأخلاق والمعنويّة(٥٨).

حلقة كيان والفكر العلمانيّ

شهد منتصف عام ١٩٩٠ سطوع نجم المفكّرين العلمانيّين، أو حتّى الملحدين، في حلقة «كيان»، وهم كانوا على علاقة طيّبة مع المؤسّسات الأميركيّة والأوروبيّة التي أتينا على ذكر بعضها أعلاه. وتشير بعض التقارير إلى الدور الذي اضطلعوا فيه، عمدًا أو سهوًا، مع شركائهم الدبلوماسيّين الأميركيّين، أو الأوروبيّين، أو حتّى الإسرائيليّين أحيانًا، بهدف «تغيير النظام» في إيران. وآلت المهمّة التي وضعتها هذه الشخصيّات على كاهل المثقّف إلى إحداث تحوّل في البرادايم، إذ أغفل هؤلاء المفكّرون مفاهيم من قبيل «المثقّف الدينيّ»، «والديمقراطيّة الدينيّة»، وبالطبع أُقصيت، أو حُذفت، أيّ عبارة تحتوي على مفردة «تديّن» في مطبوعاتهم الجديدة، وفي حلقات بحثهم الموجّهة إلى الناشئة، وفي محاضراتهم الأكاديميّة كذلك.

ويرينا رامين جهانبگلو بشكل ملائم، وبصفته ممثّلًا مثاليًّا لهذه المجموعة، الطريقة التي هدفوا من خلالها إلى طرح الديمقراطيّة الليبراليّة كنموذج يُحتذى به للحكم، وكندّ للنظام السياسيّ الدينيّ - نظام الجمهوريّة الإسلاميّة على سبيل المثال. وعندما اتّهمت وزارة

(٥٧) 'Alī Khāmenā'ī, "Bayanāt-e Rahbarī dar Dīdār-e Jam'ī 'az Dānesh Jūyān [The Supreme Leader's Lecture among Distinguished University Students]," (1381H.S./2002), <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3156.> Accessed 20 November, 2011.

(٥٨) Shahrayār Zarshinās, "Bīmārī be Nām-e Rūshanfikrī [A Disease Called Intellectualism]," (1389 H.S./2010), <http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=9847>. Accessed 20 July, 2011.

المخابـرات الإيرانيّة جهانبگلو بالتآمر على الأمن القوميّ في عام ٢٠٠٦، كان الأخير عضوًا بارزًا في حلقة «كيان»، ورئيسًا لدائرة الفلسفة المعاصرة في مركز البحوث الثقافيّة، وعضوًا في قسم الفلسفة في جامعة طهران. وكانت إحدى التهم التي وُجّهت إليه مرتبطةً بمشاركته في مشروع موّله صندوق مارشال الألمانيّ هدفه التفتيش عن مثقّفين إيرانيّين يؤدّون دورًا في التغيير «الناعم» لنظام الجمهوريّة الإسلاميّة[٥٩].

ويسلّط جهانبگلو الضوء على «الروح الكونيّة» كغيره من زملائه في الحلقة. وعلى الرغم مـن أنّـه لا ينظر إلى الحداثة كظاهرة متكاملة، فإنّه يؤكّـد أنّ «المحليّ» لا يستطيع أن يلتحق بركـب التطوّر ما لم ينضمّ إلى التيارات «العالميّة» عن طريق الحداثة، وعلى الصعيدين التقنيّ والأيديولوجـيّ. فهو ينظر إلى الدين بعين الاختزال، ويـرى في الدين والسرديّات المجاوزة عوائـق تحول دون الوصـول إلى الدرب المثاليّ الذي ينفذ بنـا إلى العضويّة في عالم معولم ذو مشروعيّة[٦٠].

وفي عهـد الرئيسـ خاتمي، كانت مميّـزات جهانبگلو الخاصّة تلعـب لصالحه في عدد من الدوائر. فقد كان مثقفًا مطّلعًا على مؤسّسات أكاديميّة غربيّة وجمعيّات دبلوماسيّة أميركيّة، وقـد أصـدر سلسلة كتب عـن كارل بوبـر، وأشعيا (إيزايـا) برلين، وحنّـة آرندت، وبول ريكـور، وفرانسيسـ فوكوياما، وروبـرت دال، ومارك بلاتنر، وريتشـارد رورتي، وإيان شابيرو، وأميتاي إيتزيـوني، وآخرين. ورمى جهانبگلو في أعماله إلى عرض نسخة عالميّة عن الديمقراطيّة الليبراليّة وأعرافها الثقافيّة التي جذبت مناصريها وألهمتهم.

كمـا وروّج جهانبگلو لنظريّة «نهاية التاريخ» التي جاء بهـا فوكوياما، وعدّ الديمقراطيّة الليبراليّـة الأميركيّة من أكثر أنظمة الحكـم نجاحًا. ثمّ ادّعى أنّ الأنظمة السياسيّة القائمة على أيديولوجيّات مغايرة لتلك المتّبعة في أميركا تفتقر إلى القدرة على إيجاد مؤسّسات ديمقراطيّة للسهر على حرّيّة الناس وخصوصيّاتهم.

ومع إيمـان جهانبگلو بنمط الحكومة المثاليّة التي دعا لهـا روبرت دال، وهي الديمقراطيّة الليبراليّـة، فهو يعتبرهـا أفضل الممكن من حيث هـي فلسفة سياسيّة، ومـن حيث هي نظام حكم، ويدعو الجميع إلى مأسسة الديمقراطيّة الاشتراكيّة الليبراليّة كما فعل الهنود واليابانيّون.

(٥٩) *Cavaliers of Cultural NATO*, op. cit., p. 200.

(٦٠) Rāmin Jahānbeglū, *Jahāni Būdan [Globalization]* (Tehran: Nashr-e Markaz, 1383 H.S./2005).

كمـا يكيل المديح على رؤية مـارك بلاتنر – ويروّج لها – بـأنّ الديمقراطيّة اللبراليّة وحدها قـادرة على تأمين المساواة والمساحة التعدّديّة. وقد كُتبت هذه الموضوعات باللغة الفارسيّة، وأُعدّت لتلائم جمهورًا إيرانيًّا.

إلّا أنّ العيب النظريّ الأساس الذي يشوب أعمال جهانبكلو هو أنّ هذا الأخير يقدّم أطرًا نظريّةً مثاليّةً للديمقراطيّة اللبراليّة، بيد أنّه يغضّ الطرف كليًّا عن إخفاقاتها في التطبيق. إذ سها عمّـا صاحب هذه الأنظمة من معايير مزدوجـة متأصّلة فيها، ومن عدم مساواة بين الناس، ومـن ضحايا الاستعمار الذين لا يحصوا عـددًا، ومن الإمبرياليّة، ومن الاحتباس الحراريّ، ومن الإمبرياليّة المحدَثة، ومن الحروب التي شُنّت على المجتمعات البشريّة باسم الديمقراطيّة اللبراليّة، لا سيّما الديمقراطيّة الأميركيّة اللبراليّة.

أمّـا الخارطة الحضاريّـة التي رسمها «الكيانيّـون» فخارطة إقصائيّة، تقـرّ أممًا وتستبعد أخرى. فهم يضربون بإنجازات أمم معيّنة عرض الحائط، على غرار الإنجازات الحضاريّة التي حقّقتها البلدان ذات الحضارة العريقة كحضارة آسيا الشرقيّة (يبدو أنّ جهانبكلو يجعل استثناءً وحيـدًا للدالاي لامـا)، أو إنجازات المسلمـين التاريخيّة، سواء في الماضـي أو الحاضر. ولا يـزال أعضاء «كيان» في صمـت مطبق حيال التاريخ الأسود الذي عـمّ الهند، مثلًا، نتيجة الاستعمـار. ويعتـبرون أنّ أقصى مقاومة يمكـن أن يُبديها المرء هي مقاومـة الماهاتما غاندي «اللاعنفيّـة»(٦١)، بحسـب تفسيرهم لها بالطبع، فهم لا يثنون أبدًا علـى إيران، أو على أيّ حركة مقاومة معاصرة، كتلك القائمة في لبنان، أو في فلسطين.

وعليه، يـرى جهانبكلو أنّ المحيط اللبراليّ، لا غير، يُفضـي إلى تطوّر المثقّف، فهو النظام الذي يمكن فيه «أن تتعارض الأفكار والآراء»(٦٢). بل هو يعبّر عن ازدرائه لأيّ رؤية أخرى، فيستخدم مصطلح «المجتمع الخانع»، لوصف المجتمعات التي تشتقّ قوانينها من السرديّات المجـاوزة كالدين، أو السنن التاريخيّة(٦٣). ويعتبر أنّ الأنظمة الدينيّة قاطبةً أنظمة توتاليتاريّة وفئويّة، تثمر «مجتمعات خانعة [...] منغلقة»، حيث لا مجال لمساءلة البنى الاجتماعيّة على حـدّ زعمه. وفي مثل هذه المجتمعات، تُجهض جهـود المثقّفين جميعًا، لأنّه يدّعي أن انتقاد التعليمات الرسميّة فيها يُرفض ويُكبح.

---

(٦١) See, *Moderns*, op. cit.

(٦٢) Rāmīn Jahānbeglū, *Muderniteh, Dīmūkrāsī, va Rūshanfikrān (Modernity, Democracy, and Intellectuals* (Tehran: Nashr-e-Markaz, 1376 H.S./2006), p. 78.

(٦٣) Ibid, pp. 95-111.

ويتوسّـل جهانبكلو بمفهـوم «الحرّيّة السلبيّة» - أي إزالة العوائق التي تحول دون الحرّيّة - الذي جاء به أشعيا برلين، معتبرًا أنّها فكرة مفتاحيّة يجب الاستثمار فيها في مجتمع كالمجتمع الإيـرانيّ. فقد اعتـبر أنّ الحرّيّة السلبيّة هذه تثنـي على التعدديّة وتمنح أفـراد المجتمع الحريّة والقـدرة علـى الاختيار ليتحمّلوا وزر أعمالهم. ويرى جهانبكلـو أن لا معوّل على مساعي المثقّفين ما لم تُرفض «رغبة بناء مجتمع موحّد القيم» رفضًا قاطعًا، وهذه الفكرة، بحدّ ذاتها، قائمة على أسـس شموليّة مطلقة كما لا يخفى. ويخلص جهانبكلو إلى القول إنّ المجتمعات التـي لا تغيّر مبادئهـا لا سيّما الدينيّة منها، حيث تسود الأحـكام القاطعة على إرادة البشر، أو علـى التركيبات السياسيّة الدينيّة، هي مجتمعات بعيدة كلّ البعد عن الفكر الثقافيّ السليم بخلاف المجتمعات الليبراليّة. وما أثار حفيظة النقّاد أنّه اعتبر أنّ المجتمعات الليبراليّة، لا سيما الغربيّـة منها، وحدها قادرة على إيجاد معايير معرفيّـة رفيعة. فوفقًا لوجهة النظر هذه، فإنّ المجتمعـات الدينيّة، كالمجتمـع الإيرانيّ، لا تعدّ مكانًا مناسبًا للفكـر الثقافيّ البنّاء، ذلك أنّ فكرة الحرّيّة السلبيّة لم تطبّق فيها(٦٤).

ويظهـر تعارض جوهريّ في خطاب جهانبكلو الليبراليّ، إذ استبعد غالبيّة الشعب الإيرانيّ التي تملك ميولًا دينيّة عن هذا المشهد التعدديّ. ويتجلّى هذه التعارض في قوله:

> بإمـكان رجل الدين أن يكون مثقّفًا، ولكن ينبغـي التدقيق في التعارض القائم بين تديّنه وثقافته. وتكمن المشكلة الأساس في أنّ المثقّف يبقى في بحث مستمرّ ودائم عن الحقيقة المطلقة، أمّا رجل الدين فيعتبر أنّه توصّل إلى الحقيقة المطلقة عبر معتقداته الدينيّة. ولهذا السبب لا يعتبر المثقّف أبدًا أنّـه توصّل إلى الحقيقة الحتميّة، بل هو يعارضـ هذه الفكرة على الدوام. لذا، حريّ برجل الدين أن يتخلّى عن جزء من معتقداته لكي يسلّط الضوء على جزئها الآخر(٦٥).

وبغضّ الطرف عن مدّعيات الصدق الكثيرة التي قدّمها جهانبكلو في خطابه أعلاه، فإنّه لا يقدّم محاولةً جادّةً لتسويغ اتّهاماته. وعلى الرغم كثرة مراجعاته للكتب، ومقابلاته، فهو لم يجر يومًا مقابلةً مع رجل دين مسلم مخضرم لنرى كيف يكون جديرًا بأن يحرز لقب مثقّف وفقًا لمعايير جهانبكلو الخاصّة.

(٦٤) Ibid, pp. 78-83.

(٦٥) Rāmīn Jahānbeglū, "Rūshanfikrān va Demūkrāsī [Intellectuals and Democracy]," *'Aṣr-e 'Āzādegān Newspaper* (Tehran: 1378H.S./October 1999), p 15.

لم يلغ جهانبكلو دور الدين في أداء المثقّف فحسب، بل استخدم معايير مزدوجة لاستبعاد رجال الدين من محفل الثقافويّة. فهو يعتقد أنّ كون المرء باحثًا دينيًا يقصيه لا محالة من الخطاب الثقافيّ.

تكشف لنا هذه التوصيفات السلطويّة التي يتقدّم بها جهانبكلو وأضرابه للمثقّف الشيء الكثير. فمن جهة يدعون المثقّف إلى العقلانيّة الفائقة، والتحرّر من القيود المذهبيّة الضيّقة، ومن جهة أخرى يمتلكون الجرأة على فرض أحكام على التفكير السليم، أحكام تتماشى مع تحليلهم للديمقراطيّة اللبِراليّة، لا سيّما نموذجها الأميركيّ.

خاتمة

إنّ المسار الذي قطعته حلقة «كيان»، بوصفها حلقةً ثقافيّةً تنشد الإصلاح في إيران، يحمل في جنباته حكاية الضغوط التي تفرضها المدارس والمؤسّسات الفكريّة الحديثة. لقد نأى الخطاب الثقافيّ العالميّ تحت وطأة المأسسة المهيمنة لبعض التعريفات الخاصّة بمفاهيم من قبيل «العالميّة» و«العلمانيّ»، بحيث بات إحراز لقب «المثقّف» تحدّيًا ماثلًا أمام المثقّفين الذين يفكّرون أو يقرّون بوجود قيم أخرى خارج حدود هذا الخطاب.

أُسّست حلقة «كيان» بعد الثورة الإسلاميّة على يد ثوّار إيرانيّين راديكاليّين سابقين ضمّوا إلى صفوفهم مفكّرين وباحثين متديّنين كانوا يعدّون متطرّفين آنذاك، وكان من المفترض أن تكون الاستقلاليّة في الفكر، والمساحة النقديّة إزاء الغرب، جوهر نقاش هذه الحلقات. والجدير بالذكر أنّ أعضاء هذه الحلقات كانوا من أوائل المفكّرين الذين دعوا إلى الفكر الثوريّ المناوئ للإمبرياليّة في إيران.

إلّا أنّ أعضاء «كيان» خسروا شعبيّتهم في أوساط المجتمع الإيرانيّ تدريجيًّا. واعتقد كثير من الناس أنّهم «غرّبوا ذاتهم» عن المجتمع، لأنّهم وقعوا في شباك المقاربات الغربيّة «الشموليّة» التي تروّج لها خطابات المثقّفين في الغرب. وأضحت الشموليّة التي سعوا جاهدًا إلى إحرازها تغرّبهم عن المجتمع الذي زعموا أنّهم شركاء فيه.

وحاول مؤسّسو «كيان» أن «يوائموا» بين المعتقدات الإسلاميّة عند علماء الدين والمثقّفين وبين الخطاب الثقافيّ السائد. وعليه، بدأوا يصدعون برؤيتهم الجديدة للمفاهيم وللأفكار التي يروّجها المفكّرون الغربيّون، ألا وهي الديمقراطيّة وحقوق الإنسان والمجتمع

المـدنيّ. ورمى بعضهم، على غرار عبد الكريم سروش، إلى تسليط الضوء على قدرة المثقّف الدينـيّ على رأب الصدع المزعوم القائم بـين التقاليد الإسلاميّة والمتطلّبات العصريّة. أمّا في عيـون النقّاد فإنّ نقاشاتهم حدت بهم إلى الهاويـة، نحو خطاب تنويريّ تدور رحاه حول العلمانيّـة، والتعدّديّة، والليبراليّة، والرأسماليّـة الليبراليّة. والجدير بالذكر أنّ طرحهم لم يستثر النقـد في إيران فحسب، بل فنّد كثير من المفكّرين الغربيّـين غموض نظريّاتهم وبعدها عن التطبيق.

ومن سخرية القدر أنّ خفوت نجم رؤية «كيان» الفلسفيّة أفضى إلى تعزيز شريحة مختلفة مـن المثقّفين الإيرانيّين الذين كان قد اعتبرهم الشعب الإيرانيّ، يومًا ما، أكثر بعدًا عن نسيج المجتمـع الإيرانيّ المسلم. وعندما كان أعضاء «كيان» يروّجون لنموذج الديمقراطيّة الليبراليّة خاصّتهـم أغفلوا، بل تجاهلوا، العناصر الأساس التي تنسج الهويّـة الإيرانيّة، علمًا بأنّ هذه العناصر ناشئة من لدن الإسلام[٦٦]. وإذا ألقينا نظرةً على كتاباتهم، لا سيّما كتابات جهانبگلو، العضـو البـارز في المجموعة، نستشفّ أنّـه يعتبر الدين والأيديولوجيـا من صنف الخطاب المجـاوز (متا-خطاب)، أو أمرًا يجـب تجنّبه لكي يمسي المفكّر مثقّفًـا حديثًا ذا مشروعيّة. ويعتـبر أعضـاء «كيان»، كمـا المستشرقـون، أنّ الديمقراطيّـة الليبراليّة، وتقاليدهـا الثقافيّة، و«حقائقهـا»، هـي المحطّة الأخيرة التي تسمـح لوعي الإنسان بأن يبلـغ أتمّه. واللافت أنّ المسلمـين والإيرانيّين مستبعدون من الصـورة التعدّديّة المثاليّة التـي رسمها أعضاء «كيان» لجنّتهم الليبراليّة الفاضلة.

وقد آل تأثّر مثقّفي «كيان» بالخطاب الثقافيّ السائد في الغرب، إلى استبعاد الثقافويّة من الخطـاب المحليّ والقوميّ، أو حتّى اعتبارها مفردةً مثيرةً للتهكّم. واعتبر كثير من الإيرانيّين أنّ هـؤلاء المثقّفين «ممسوسـون بالغرب»، ومتكبّرون، ومتأمركـون، في بلد لا يزال يتوجّه بالنقد اللاذع إلى هيمنة الفكر الغربيّ.

(٦٦) أظهر تقرير صادر عن منظّمة الرأي العامّ العالميّ World Public Opinion عام ٢٠٠٧ أنّ غالبيّة الشعب الإيرانيّ (٦٢٪) تعتبر هويّتها «جزءًا من دينها (أي الإسلام)»؛ تصفّحه على:
http://www.worldopinion.org/pipa/pdf/jan07/Iran_Jan07_pt.pdf.

ما الفلسفة؟[1]

جيل دولوز وفِليكس غتاري

ترجمة جمال نعيم[2]

الفلسفة، في نظر دولوز، هي فنّ اختراع الأفاهيم وابتكارها وصنعها، أو هي بالأحرى فنّ إبداع الأفاهيم. والأفهوم هو فعل فكريّ محض، يعبّر عن فكر ضروريّ، ويكون بمثابة إجابة عن مسألة جديدة يتمّ ابتداعها في الفلسفة. وهو، بهذا المعنى، مُنشئ للمعرفة أكثر ممّا هو حصيلة لها. فالفلسفة ليست بحثًا عن الحقيقة، والحقيقة الفلسفيّة ليست مطابقةَ القول للواقع، لأنّ لكلّ أفهوم حقيقة خاصّة به بالنسبة إلى الأفق المتحرّك الذي ينشأ فيه، أو بالأحرى بالنسبة إلى الحدس الأساسيّ لدى الفيلسوف. الفلسفة، إذًا، نشاط مُنتج لكيانات خاصّة بها، وبذلك، تتميّز الفلسفة عن العلوم والفنون التي ليست بحاجة إلى الفلسفة لتقوم، والتي تهتمّ بإبداعاتها الخاصّة بها، والتي من خلالها تُفكّر الإنسان والحياة والكون. ومع ذلك، هناك صلاتٌ يمكن أن تنشأ بين الفلسفة والعلوم والفنون.

مفردات مفتاحيّة: دولوز؛ الفلسفة؛ الأفهوم؛ الأمثول؛ الصديق والحكيم؛ مسطّح المحايثة.

مقدّمة بقلم المترجم

في ما يلي ترجمة عن الفرنسيّة لنصّ أساسيّ في أثر دولوز الفلسفيّ، وهو مقدّمة كتاب **ما الفلسفة؟** الذي ألّفه دولوز مع صديقه فليكس غتاري. وهو نصّ فلسفيّ مكثّف جدًّا يختصر كتاب **ما الفلسفة؟**، وبإمكانه الإضاءة على كلّ أثر دولوز. وقد نُشر هذا النصّ بتوقيع دولوز منفردًا في المجلّة الفصليّة *Chimères* التي كان يصدرها دولوز وغتاري، في عددها الثامن، في شهر أيّار من سنة ١٩٩٠، أي قبل عشرة أشهر تقريبًا من صدور **ما الفلسفة؟**. وقد أشرنا في الهامش إلى أهمّ ما كان موجودًا في النصّ الأوّل، وتمّ حذفه في مقدّمة الكتاب.

(١) انظر، G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Editions De Minuit, 1991).

(٢) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا النصّ قد تُرجم مرّتَين إلى العربيّة في إطار ترجمة **ما الفلسفة؟** وفقًا لما يلي:

١. جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟** ترجمة جورج سعد، الطبعة ١ (بيروت–باريس: دار عويدات الدوليّة، ١٩٩٣).

٢. جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة؟**، ترجمة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القوميّ، الطبعة ١ (بيروت–باريس: مركز الإنماء القوميّ والمركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٧).

ونحن لا نرى بأسًا في إعادة ترجمة **ما الفلسفة؟** مرّةً ثالثةً في ضوء ما توصّلنا إليه في دراستنا التي كانت تحت عنوان «جيل دولوز وتجديد الفلسفة»[٣]. وعلينا أن نهتمّ، عند ترجمة دولوز، بالأسلوب الذي يكتب به بقدر ما نهتمّ بالمضمون، لأنّ دولوز من الفلاسفة الكبار الذين ابتدعوا لغةً غريبةً داخل اللغة ذاتها. فالمضمون والأسلوب يعملان بالمنطق ذاته، وعلى الأسلوب أن يعكس المضمون ويجسّده.

مقدّمة: هكذا إذًا السؤال

ربّما لا نستطيع طرح سؤال **ما الفلسفة؟** إلّا آجلًا، عندما تحين الشيخوخة، وساعة الكلام عينيًّا. فمراجع البحث، في الواقع، جدّ قليلة. وهو سؤال نطرحه باضطراب مكتوم، في منتصف الليل، عندما لا يعود لدينا ما نتساءل عنه[٤]. وكنّا نطرحه، في السابق، ولم نتوقّف عن طرحه، لكن بطريقة جدّ ملتوية أو غير مباشرة تمامًا، جدّ مصطنعة وجدّ مجرّدة، وكنّا نعرضه، ونسيطر عليه بشكل عابر أكثر ممّا كنّا مفتونين[٥] به. فنحن لم نكن قنوعين بما يكفي[٦]. وكان لدينا رغبة قويّة للاشتغال بالفلسفة، ولم نكن نتساءل عمّا هي إلّا عبر تمرين في الأسلوب[٧]؛ لم نكن قد وصلنا إلى هذا المستوى من اللا–أسلوب حيث بإمكان

(٣) انظر، جمال نعيم، **جيل دولوز وتجديد الفلسفة** (بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٩).

(٤) ورد في النصّ الأوّل: «لكن يمكن لنتائجه أن تكون هامّةً». المترجم.

(٥) حالنا في ذلك كحال من وقف أمام امرأة رائعة الجمال فأقرّ بسرعة بجمالها من دون أن يحدّق فيها جيّدًا، ويكتشف أسرار جمالها وخفاياه. المترجم.

(٦) إذ كنّا نحاول التنطّح لسؤال لم يحن أوانه بعد. لذا لم تكن الإجابة كافيةً. المترجم.

(٧) يعبّر الأسلوب عن مضمون فكريّ معيّن، إذ يعمل الأسلوب والمضمون بمنطق واحد. من هنا كانت الإجابة عن سؤال «ما الفلسفة؟» في السابق تمرينًا في الأسلوب حيث لم نكن قد وصلنا بعد إلى انعطاف حاسم في السستام، بإمكاننا أن نعبّر عنه

المـرء أن يقول أخيرًا: ما الذي عملته طيلـة حياتي؟ فهناك حالات تمنح فيها الشيخوخةُ لا– شبابًـا أبديًا، بل على العكس حرّيّـةً سيّدةً ووجوبًا محضًا، حيث نتمتّع بأوان نعمة بين الحياة والموت، فتتنسّق كلّ أجزاء الآلة لترسل إلى المستقبل خطًّا يجتاز العصور: **لوتيتيان**[٨]، **تورنر**، **مونيـه**[٩]. فقـد اكتسب تورنر العجـوز، أو انتزع، حقّ توجيه الرسـم على طريق مقفرة بلا رجعـة، لم تعد تتميّز عن سـؤال أخير. وربّما تطبع **حياة رانسي** شيخوخة **شـاتوبريان**، وبداية الأدب الحديـث[١٠] معًا. وتقدّم لنا السينما أيضًا مواهبها للعصر الثالث، حيث يمزج **إيڤانس** مثـلا ضَحكَه بضَحِـكِ الساحرة في الريح العاصفـة. وكذلك الأمـر في الفلسفة، فإنّ **نقد الحاكمة** لكَنط هو مؤلَّف شيخوخة[١١]، ومؤلَّف متفلّت لن يتوقّف خلفاؤه عن الجري وراءه: [ففيه] تجتاز كلّ ملكات الذهن حدودها، هذه الحدود نفسها التي كان **كنط** قد ثبّتها بعناية شديدة في كتبه خلال مرحلة نضجه.

نحن لا نستطيع أن نطمح إلى نصاب كهذا. فبكلّ بساطة قد حانت الساعة بالنسبة إلينا لنسـأل ما الفلسفة. ولم نكن قد توقّفنا عن فعل ذلـك في السابق، وسبق أن كان لدينا جوابًا لم يتغـيّر: الفلسفـة هي فنّ تكوين الأفاهيم[١٢] واختراعهـا وصنعها. ولكن ما كان يجب أن يستجمع الجوابُ السؤالَ وحسب، [بل] كان يجب أيضًا أن يحدّد ساعة السؤال ومناسبته، ظروفـه، مشاهـده وشخصيّاته، شروطه ومجاهيلـه[١٣]. كان يجـب أن نستطيع طرحه «بين أصدقـاء» كبَوحٍ أو وثـوق، أو بوجه العدوّ كتحـدّ، والوصول في الوقـت نفسه، إلى تلك الساعـة، بين الكلب والذئب[١٤]، التي نرتاب فيها حتّى من الصديق. إنّها ساعة نقول فيها:

بأسلـوب جديد، هو أقـرب إلى اللا–أسلوب. إذًا، يعكس اللا–أسلوب قفزةً أو تحـوّلًا في السـتام. وهذا ما يحصل أحيانًا لدى بعض أولي النعمة في مرحلة الشيخوخة. المترجم.

(٨) ورد في النصّ الأوّل Matisse بدل Le Titien. المترجم.

(٩) Cf. *L'oeuvre ultime, de Cézanne à Dubuffet*, préface de Jean-Louis Prat (Fondation Maeght).

(١٠) Barbéris, *Chateaubriand* (Paris : Larousse).
«إنّ رانسـي، كتـاب حول الشيخوخة كقيمـة مستحيلة، هو كتاب كُتب ضـدّ الشيخوخة في السلطة: إنّـه كتاب الأنقاض الشاملة حيث تتأكّد سلطة الكتابة وحدها».

(١١) إن نقد الحاكمة ليس كتابًا مكمِّلًا لكتابَي النقد الآخرَين وحسب، بل هو كتاب مؤسّس لهما، حيث يكتشف كنط قعرًا أعمق من قعرهما. المترجم.

(١٢) الأفهـوم هـو فعل تفكير، إنّه مُنشئ للمعرفة أكثر ممّا هو حصيلـة للمعرفة. لذا ترجمنا كلمة concept بأفهوم بدلًا من مفهوم. لـذا، يمكن القـول إنّ الحقيقة الفلسفيّة لا تقـع خارج القول الفلسفـيّ، لأنّ الأفاهيـم الفلسفيّة بحصر المعنـى، أي التي تُعنى بشؤون الفكر المحض، تعطي الأشياء حقيقةً جديدةً. من هنا كانت الفلسفة أنطولوجيا لا أنترُبولوجيا. المترجم.

(١٣) يشـير دولـوز هنا إلى التوجّه الجديد في الفلسفة الذي يعود إلى الرواقيّين الذين اهتمّوا بسؤال الحدث، وأهملوا سؤال الماهيّة. لذا تأتي أسئلة «متى؟»، «أين؟»، «من؟»، «في أيّ حالة؟»، في الطليعة، ويصبح سؤال «ما هو؟» ثانيًا. المترجم.

(١٤) تعبير بالفرنسيّة يعني بداية الليل، أي الغسق. المترجم.

«كان ذلـك، لكنّي لا أعرف ما إذا أحسنتُ القول ولا ما إذا كنتُ مقنعًا كفايةً». ونكتشف أنّه قلّما يهمّ إن كنّا أحسنّا القول أو كنّا مقنعين، إذ على أيّ حال، إنّ الأمر هو كذلك الآن.

الأفاهيم، كما سنرى ذلك، بحاجة إلى شخصيّات أفهوميّة تسهم في تعريفها. و **الصديق**[١٥] هـو تلك الشخصيّة التي يُقال عنها إنّها تشهد على أصل[١٦] يونانيّ للفلسفة: فقد كان لدى بقيّـة الحضارات حكماؤهـا، في حين يقدّم **الإغريـق** هؤلاء «الأصدقاء» الذيـن ليسوا مجرّد حكمـاء أكثر تواضعًا. قد يكـون **الإغريق** هـم الذين صَادَقوا على مـوت **الحكيم**، واستبدلوه بالفلاسفة، أصدقاء الحكمة[١٧]، هؤلاء الذين يبحثون عن الحكمة، لكنّهم لا يملكونها بشكل قاطع[١٨].[١٩] ولكن قد لا يوجد بين الفيلسوف والحكيم فرق في الدرجة فقط، كما لو كان الأمـر يتعلـق بسلّم: فالحكيم العجوز الآتـي من الشرق يفكّر ربّما عبر **الصـورة**[٢٠]، في حين يختـرع الفيلسوفُ **الأفهومَ** ويفكّره. لقد تغـيّرت الحكمة كثيرًا. وبالمثل، أصبح من الصعب بمكان معرفة ما يعنيه **الصـديق**، حتّى لدى **الإغريق** وخصوصًا لديهم. هل كان الصديق يعني نوعًـا من الحميميّة القديرة، نوعًـا من الذوق المادّيّ، وإمكانًا ما، كمـا هو حال النجّار مع الخشـب: فالنجّـار الماهر [بوصفه نجّارًا] هـو خشب بالقوّة، إنّه صديـق الخشب؟ السؤال مهـمّ لأنّ الصديق، كما ظهـر في الفلسفة، لم يعد يعني شخصيّةً برّانيّةً، مَثَلًا أو ظرفًا أمبيريًّا، بل حضورًا جوّانيًّا في الفكر، شرطًا لإمكان الفكر نفسه، مقولةً حيّةً، ومعيشًا مجاوزًا[٢١].[٢٢]

(١٥) من الضروريّ أن نشير هنا إلى أنّ ترجمة ami إلى العربيّة تحمل معنى الحبّ أيضًا، إذ إنّ الصداقة هنا تحمل معنى المودّة والمحبّة. المترجم.

(١٦) يحسـم دولوز الأصل اليونانيّ للفلسفـة. فالفلسفة يونانيّة، وإن كان الفلاسفة الأوائل غرباء، أو قريبين من الحكماء. الفلسفة محبّة الحكمة، لكنّها ليست بحكمة. لذا تختلف الفلسفة اليونانيّة عن الحكمة المشرقيّة. وقد حدّد دولوز للفلسفة ثلاثة شروط مبدئيّة (الأفهوم، والشخصيّة الأفهوميّة، ومسطّح المحايثة)، وثلاثة شروط واقعيّة (الصداقة، والمحايثة، وتبادل الآراء). ومن الواضـح أنّ هـذه الشروط لم تكن توجد في المجتمعـات الشرقيّة القديمة. لذا أنتجت هذه المجتمعـات حكمةً وليس فلسفةً. المترجم.

(١٧) الفيلسـوف صديـق الحكمة وليس حكيمًا. الحكمة شأن من شـؤون الآلهة، أو من ينوب عنها من رجـال الدين، أو رجال السياسة؛ أمّا الفلسفة فتمثّل وجهات نظر لا يهمّ فيها الصواب والخطأ بقدر ما يهمّ طرحُها بحدّ ذاته. المترجم.

(١٨) ورد أيضًا في النصّ الأوّل: «ومع ذلك فإنّ قليلًا من المفكّرين تساءلوا عمّا كان يعنيه 'الصديق' حتّى لدى الإغريق وخصوصًا لديهم». المترجم.

(١٩) A. Kojéve, "Tyrannie et sagesse", in L. Strauss, *De la tyrannie* (Gallimard), p. 235.

(٢٠) يتميّز التفكير من خلال «الصور» باستعماله للاستعارة والمجاز والأساطير والأمثال. وهذا ما تميّز به الحكمة الشرقيّة القديمة. وهو يختلف عن التفكير عبر الأفهوم الذي هو تفكير عقلانيّ صرف. المترجم.

(٢١) ورد في النصّ الأوّل أيضًا: «وعنصرًا منشئًا للفكر». المترجم.

(٢٢) يمثّـل المجاوِز الشروط الجوانيّـة، أو القَبْليّة، أو المبدئيّة للفكر بما هو كذلك، بغضّ النظر عن موضوع المعرفة. وقد ابتدع كنط هـذا الأفهـوم مع أنّ الكلمة كانت موجودةً قبله في القرون الوسطى، لكنّها كانت قريبةً من لفظ المفارق أو المتعالي، كما أنّها كانـت نادرة الاستعمال. يقع المجاوز في مقابل الأمبـيريّ أو الواقعيّ، بينما يقع المفارق في مقابل المحايث. تهتمّ الفلسفة بما

يُنزل الإغريق، مع الفلسفة، ضربةً قويّةً بالصديق الذي لم يعد على صلة بآخر، بل بـ«كيان»، بـ«أوضوعة»[٢٣]، بـ«ماهيّة»[٢٤]. [يُقال] صديق أفلاطون، وأكثر من ذلك صديق الحكمة، صديقُ الحقّ أو الأفهوم، صديقُ الحقيقة وصديقُ الله. فالفيلسوف خبير بالأفاهيم، يعرف أيّها غير قابل للحياة، اعتباطيّ أو قلق، لا يصمد لحظةً واحدةً، وأيّها على العكس جيّد الصنع ويشهد على إبداع، وإن كان مقلقًا أو خطِرًا.

ماذا يعني الصديق عندما يصبح شخصيّةً أفهوميّةً، أو شرطًا لممارسة الفكر؟ أو عاشقًا[٢٥]، أليس هو بالأحرى عاشقًا؟ ألن يُدخل الصديق من جديد، حتّى في الفكر، صلةً حيويّةً مع الآخر الذي كنّا قد ظننّا أنّنا استبعدناه من الفكر المحض؟ أوليس المقصود أيضًا شخصًا آخر غير الصديق أو العاشق؟ لأنّه إن كان الفيلسوف صديق الحكمة أو عاشقها، أليس هذا لأنّه يسعى جاهدًا إلى التقرّب منها بالقوّة بدلًا من امتلاكها بالفعل؟ إذًا، قد يكون الصديق أيضًا الطامح [الخاطب][٢٦]، وما يُقال عنه إنّه صديقه هو الشيء الذي يقع عليه الطلب، وليس الشخص الثالث الذي قد يصبح على العكس منافسًا؟ فقد تحتوي الصداقة على ريبة تنافسيّة تجاه المنافس بقدر ما تحتوي على نزوع عشقيّ تجاه موضوع الرغبة. وعندما تستدير الصداقة نحو الماهيّة، يصبح الصديقان مثل الخاطب والمنافس (لكن من يميّزهما؟). وبناءً على هذه السمة الأولى، تبدو الفلسفة شيئًا يونانيًّا يتّفق مع إسهام المدن: كونها كوّنت مجتمعات أصدقاء أو متساوين، لكن أيضًا كونها أكّدت فيما بينها، وفي كلّ واحد منها، صلات تنافسيّة، حيث يتقابل طامحون [خاطبون] في كلّ الميادين، في الحبّ، في الألعاب والمحاكم والقضاء والسياسة، وحتّى في الفكر الذي قد لا يجد شرطه في الصديق وحسب،

هو مجاوز، بما هو مبدئيّ، وتهمل ما هو واقعيّ، ما هو أمبيريّ. لذا نقول إنّ سؤال الوجود في الفلسفة هو سؤال ثانويّ. من هنا لا يُمكن معارضة الفيلسوف بأمثلة أمبيريّة، لكن بإمكاننا أن نوجّه النقد إلى بنية المجاوز لديه، إلى المستوى المجاوز في فلسفته. وقد جاء في الآية ١٣٨ من سورة الأعراف في القرآن الكريم، ما يلي: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾. من هنا، فإنّ الحقل المجاوز يجاوز بنا إلى الموضوع ويتحكم به ويقوْلبه كما هو الحال لدى كنط الذي تكلّم على الأفاهيم الفاهميّة المحضة، وعلى حدسَي الزمان والمكان بوصفها بنية الذهن القبليّة أو المجاوزة التي تنشئ الموضوع فلا ترينا الأشياء إلّا كظاهرات، أمّا الأشياء في ذاتها فتبقى خارج دائرة المعرفة البشريّة. ويتابع دولوز كنط، فيتكلّم على توجّهات الفكر واتّجاهاته ومحاوره التي تتحكم في إبداع الأفاهيم المنشئة بدورها للمعرفة. المترجم.

(٢٣) استعمل دولوز في النصّ الأوّل مصطلح Objectivité بدلًا من Objectité.

(٢٤) أضاف دولوز في النصّ الأوّل: «هذا ما تعبّر عنه حقًّا العبارة التي لطالما استُشهد بها والتي يجب ترجمتها بـ'أنا صديق بيار، صديق بولس، أو حتّى صديق أفلاطون الفيلسوف'». المترجم.

(٢٥) هنا أيضًا تصحّ ترجمة amant بحبيب. المترجم.

(٢٦) ترجمنا كلمة prétendant هنا بالخاطب لأنّها تتضمّن المودّة التي تؤدّي إلى طلب اليد من المحبوب. المترجم.

بـل في الخاطب والمنافس (الديالكتيك الـذي يعرّفه أفلاطون بالمشـادّة *l'amphisbetesis*). تنافسُ الرجـال الأحرار هو ألعابُ قوّى معمّمة: الآغـون[٢٧]. وعلى الصداقة أن توفّق بين كمال الماهيّة وتنافس الخاطبين. أوليست هذه مهمّةً كبيرةً جدًّا؟

الصديـق والعاشق والطامح والمنافس هم تعيّنـات مجاوزة لا تفقد لهذا وجودها الشديد والمتحرّك في شخصيّة بعينها، أو في عدّة شخصيّات. والآن، عندما يستعيد موريس بلانشو، الـذي ينتسب إلى المفكّرين القلائل الذين يهتمّـون بإعادة الاعتبار لمعنى كلمة «صديق» في الفلسفـة، هذه المسألة الداخليّة لشروط الفكر بما هو كذلك، ألا يدخل هو أيضًا شخصيّات أفهوميّةً جديدةً إلى داخل المفكّر الأكثر نقاءً، شخصيّات قليلة الانتماء إلى الإغريق هذه المرّة، وآتيـةً مـن مكان آخر كما لو كانـت قد مرّت بكارثة تجرّها نحو علاقـات حيّة مرفوعة إلى مستوى الميّزات القبليّة[٢٨]: تغيير مسار، نوع من التعب، نوع من الضيق بين الأصدقاء يبدّل الصداقـة نفسها إلى فكر الأفهوم بما هو ريبة وصبر لامتناهيـان[٢٩]؟ إنّ لائحة الشخصيّات الأفهوميّـة غير مغلقة أبدًا، ولهذا تلعب دورًا مهمًّا في تطوّر الفلسفة أو تحوّلاتها؛ وعلينا أن نفهـم تنوّعها من دون اختزالها إلى وحدة الفيلسوف اليونانيّ المعقّدة سلفًا.

الفيلسـوف صديقُ الأفهوم، إنّـه أفهوم بالقوّة[٣٠]: هذا يعني أنّ الفلسفة ليست مجرّد فنّ تشكيل الأفاهيم واختراعها، أو صنعها، لأنّ الأفاهيم ليست بالضرورة أشكالًا واكتشافات أو منتَجات. الفلسفة، بشكل أكثر دقّة، هي الفرع المعرفيّ[٣١] الذي يقوم على إبداع الأفاهيم. فهـل يصبح الصديقُ صديقَ إبداعاته الخاصّـة؟ أوَلا يحيل فعلُ الأفهوم إلى قدرة الصديق في وحـدة المبدِع وصنوه؟ إبـداع أفاهيم جديدة دائمًا، هذا هو موضـوع الفلسفة. ذلك لأنّ الأفهومَ يجب أن يُبدَع فإنّه يَرْجِعُ إلى الفيلسوف بما هو ذلك الشخصُ الذي يمتلكه بالقوّة، أو لديـه القدرة والصلاحيّة على ذلك. ولا يمكن الاعتراضـ [على ذلك] بأنّ الإبداع يقال

---

(٢٧) انظر، مثلًا، Xénophon, *République des Lacédémoniens*, IV, 5.
وقد أولى ديتيان وفيرنان عناية خاصّة بتحليل هذه الجوانب من المدينة.

(٢٨) يبقى الفيلسوف صديق الحكمة، لكن تتغيّر سمات الصداقة بعد الحروب الدمويّة والفظائع التي مرّت بها أوروبّا. المترجم.

(٢٩) حول علاقة الصداقة بإمكان التفكير في العالم الحديث، انظر،
M. Blanchot, *l'amitié et l'entretien infini : le dialogue des deux fatigués* (Paris: Gallimard, 1971); et D. Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire* (Paris: Nadeau).

(٣٠) لـذا أمكـن لدولوز أن يرسم بورتريهات أفهوميّةً للفلاسفة الذين قرأهم، لاسيّما لفوكو في كتابه الذي سمّاه فوكو. وكان هذا الكتاب بمثابة صنو حقيقيّ له. المترجم.

(٣١) فضلنـا ترجمـة discipline بالفرع المعرفيّ لأنّ ترجمتها بالفنّ المعرفيّ، كمـا ورد لدى ابن خلدون، تثير التباسًا في هذا النصّ نظرًا للتمييز الحاصل بين الفلسفة وكلّ من الفنّ والعلم. المترجم.

بالأحرى عن المحسوس والفنون، ما دام الفنّ يُوجِد كيانات روحيّة، وما دامت الأفاهيم الفلسفيّة هي أيضًا «إحساسات». العلوم والفنون والفلسفات هي، حقيقةً، مبدعةٌ بشكل متساو، مع أنّه يعود إلى الفلسفة وحدها إبداعُ الأفاهيم بالمعنى الدقيق. فالأفاهيم لا تنتظرنا جاهزةً سلفًا، كأجرام سماويّة. وليس هناك من سماء للأفاهيم. فهي يجب أن تُخترع، أن تُصنع، أو بالأحرى تُبدع، وهي ليست شيئًا من دون توقيع من يبدعها. جدّد نيتشه مهمّة الفلسفة عندما كتب:

على الفلاسفة أن لا يعودوا يكتفون بتقبُّل الأفاهيم التي تعطى لهم لتنظيفها وتلميعها وحسب، بل أن يبدأوا بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع البشر باللجوء إليها. يثق كلّ واحد، حتّى الآن وبالإجمال، بأفاهيمه كما لو تعلّق الأمر بأعطية إعجازيّة آتية من عالم ما إعجازيّ بالدرجة ذاتها.

لكن يجب استبدال الثقة بالشكّ، وعلى الفيلسوف أن يرتاب أيّما ريبة من الأفاهيم ما دام لم يبدعها بنفسه (كان أفلاطون يعلم ذلك جيّدًا، مع أنّه علّم عكس ذلك)[٣٢]. وكان يقول بأنّه كان يجب تأمّل **الأماثيل**[٣٣]، لكن يجب أوّلًا إبداع أفهوم **الأمثول**. ما قيمة فيلسوف يمكن أن يقال عنه إنّه لم يبدع أفهومًا، لم يبدع أفاهيمه؟

نرى على الأقلّ ما ليست عليه الفلسفة: إنّها ليست تأمّلًا ولا تفكّرًا ولا تواصلًا، حتّى لو اعتقدت أنّها هذا [الأمر] تارةً، وذاك [الأمر] تارةً أخرى، بسبب من مقدرة كلّ فرع معرفيّ على توليد أوهامه الخاصّة، والاختباء خلف ضباب يبثّه خصّيصًا [لهذه الغاية]. ليست تأمّلًا[٣٤]، لأنّ التأمّلات هي الأشياء نفسُها بما هي مرئيّة في إبداع أفاهيمها الخاصّة. وليست تفكّرًا[٣٥] لأنّ أحدًا ليس به حاجة إلى الفلسفة ليتفكّر في أيّ شيء كان: نعتقد بأنّنا نقدّم الكثير إلى الفلسفة عندما نجعل منها فنّ التفكّر، لكنّنا نسحب منها كلّ شيء، لأنّ الرياضيّين بما هم كذلك لم ينتظروا قطّ الفلسفة للتفكّر في الرياضيات، ولا الفنّانين [للتفكّر] في الرسم أو الموسيقى؛ والقول إنّهم يصيرون عندئذ فلاسفةً هو مزحة سيّئة، ما دام تفكّرهم ينتمي إلى [مجال] إبداعهم الخاصّ. ولا تجد الفلسفة أيّ ملجإ أخير في

(٣٢) Nietzche, Posthumes 1884 – 1885, *Œuvres philosophiques* XI (Gallimard), p. 215-16 (sur «l'art de la méfiance»).

(٣٣) ربّما تصحّ ترجمة Idées بأماثيل بدلًا من مُثُل الشائعة في التقليد الفلسفيّ العربيّ. وبالتالي، يمكن الاشتقاق فنترجم Idéel بأمثوليّ. وهذا الأمر أساسيّ في كتاب **الفرق والتكرار** *Différence et Répétition*. المترجم.

(٣٤) لا تهدف الفلسفة إلى القبض على حقيقة الأشياء، مع أنّها تعطي الأشياء حقيقةً جديدةً من خلال الأفاهيم التي تبدعها والمسألة الجديدة التي تطرحها. المترجم.

(٣٥) لا يحصر دولوز مهمّة الفلسفة في التفكير في اختصاصات قائمة مثل العلوم والفنون. فهي نشاط منتج وليست نشاطًا تابعًا للنشاط العلميّ أو الفنّيّ. المترجم.

التواصل[٣٦] الذي لا يُعالج بالقوّة إلّا آراءً لإبداع «توافق» وليس لإبداع أفهوم. ففكرة محادثة ديمقراطيّة غربيّة بين أصدقاء لم تنتج قط أدنى أفهوم؛ وقد أتت [هذه الفكرة] ربّما من الإغريق، لكنّ هؤلاء كانوا يرتابون منها كثيرًا، ويخضعونها لمعالجة جدّ قاسية، بحيث كان الأفهوم بالأحرى كالعصفور المناجي نفسه والساخر الذي يعلو أرض معركة الآراء المتنافسة والمدمّرة (ضيوف المأدبة السكارى). لا تتأمّل الفلسفة ولا تتفكّر ولا تتواصل، مع أنّ عليها أن تبدع أفاهيم لهذه الأفعال أو الانفعالات. فالتأمّل والتفكّر والتواصل ليست فروعًا معرفيّةً، بل آلات لتكوين **كلّيات** [أفكار عامّة] في كلّ الفروع المعرفيّة. إنّ كلّيات التأمّل، ومن ثمّ [كلّيات] التفكّر، هما بمثابة الوهمَين اللذَين عبرتهما الفلسفة سابقًا في حلمها للسيطرة على بقيّة الفروع المعرفيّة (المثاليّة الموضوعيّة والمثاليّة الذاتيّة)، ولا تتشرّف الفلسفة أكثر وهي تقدّم نفسها كأثينا جديدة، وترتدّ إلى **كلّيات** التواصل التي قد تؤمّن قواعد سيطرة خياليّة للأسواق ووسائل الإعلام (المثاليّة البيْذويّة). كلّ إبداع فريد، والأفهوم بوصفه إبداعًا فلسفيًّا خاصًّا هو فرادة دائمًا. فالمبدأ الأوّل للفلسفة هو أنّ **الكلّيات** لا تشرح شيئًا، وعليها نفسها أن تُشرح.

أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه – أن يتعلّم التفكير –، أن يتصرّف كما لو لم يكن هناك من شيء بديهيّ – أن يندهش –، «(أن يندهش من أنّ الكائن يكون)»، تعيُّنات الفلسفة هذه وغيرها الكثير تشكّل مواقف مهمّةً، وإن كانت مملّةً على المدى الطويل، لكنّها لا تؤلّف انشغالًا محدّدًا تحديدًا جيّدًا، ولا نشاطًا دقيقًا، حتّى من وجهة نظر تربويّة. وعلى العكس، فإنّ تعريف الفلسفة التالي: «المعرفة بأفاهيم محضة» يمكن اعتباره حاسمًا. وليس هناك من تعارض بين المعرفة بأفاهيم [والمعرفة] ببناء الأفاهيم في التجربة الممكنة أو الحدس. لأنّه، وفقًا للقرار النيتشويّ، لن تعرفوا شيئًا بالأفاهيم ما لم تبدعوها[٣٧]، أوّلًا بمعنى أن تبنوها في حدس خاصّ بها: حقل، مسطّح[٣٨]، أرضيّة لا تختلط بها، لكنّها تحتضن رشيماتها[٣٩]

(٣٦) تمثّل الفلسفة، كلّ فلسفة، وجهة نظر عدوانيّةً بطبيعتها، لأنّها تعبّر عن فكر ضروريّ لا مجال فيه لإجراء تسويات كما هو الحال بين الآراء. لذا يأتي النقاش إمّا متقدّمًا جدًّا وإمّا متأخّرًا جدًّا. فتبادل الآراء شرط واقعيّ من شروط قيام الفلسفة، لكنّه ليس شرطًا مجاوزًا. المترجم.

(٣٧) ورد في النصّ الأوّل ما يلي: «التفلسف، هو إبداع الأفاهيم. إذًا الفلاسفة الكبار نادرون جدًّا». المترجم.

(٣٨) مسطّح الفلسفة هو بمثابة الحدس الأساسيّ لدى الفيلسوف، بمثابة الخلفيّة قبل الفلسفيّة أو حتّى اللافلسفيّة للفلسفة. تتطلّب الفلسفة تشييد مسطّح وإبداع أفاهيم. وقد سمّى دولوز هذا المسطّح مسطّح المحايثة لأنّه لا يسمح بأيّ مفارقة أو نقص. المترجم.

(٣٩) أي أوّل ما يخرج من البذور. المحرّر.

والشخصيّــات التي تحرثهــا. فالبنائيّة تتطلّب من كلّ إبداع أن يكون بناءً على مسطّح يعطيه وجودًا مستقلًّا. أن نبدع أفاهيم نكون، على الأقل، قد فعلنا شيئًا ما. فتتعدّل من جرّاء ذلك مسألة استخدام الفلسفة أو منفعتها، أو حتّى مضرّتها (تضرّ بمن؟).

تتراكــم كثير من المسائل أمام عينَــي الرجل العجوز المهلوستَين وهــو يرى المواجهة بين كلّ أنــواع الأفاهيم الفلسفيّة والشخصيّات الأفهوميّــة. فالأفاهيم الفلسفيّة هي أوّلًا موقّعة وتبقــى [كذلك]؛ جوهــر أرسطو، كوجيتو ديــكارت، مونادة لايبنتس، شــرط كنط، قوّة شيلنــغ وديمومة برغسون، وغيرها. غــير أنّ بعضها يتطلّب أيضًا كلمة غــير عاديّة، وأحيانًا بربريّــةً أو صادمةً، عليها أن تشير إليها، بينما يكتفــي بعضها الآخر بكلمة شائعة جدّ عاديّة تنضح بنغمات متوافقة جدّ بعيدة بحيث لا تدركها أُذن غير فلسفيّة. يتوسّل البعض كلمات مهجــورة، والبعض الآخر ألفاظًا مبتكرةً، خاضعةً لتماريــن اشتقاقيّة شبه مجنونة: الاشتقاق بوصفه ألعاب قوًى محض فلسفيّة. يجب أن يوجد في كلّ حالة ضرورةٌ غريبةٌ لهذه الكلمات ولاختيارها كعنصر [من عناصر] الأسلوب. فتعميد الأفهوم يتطلّب ذوقًا فلسفيًّا خاصًّا يعمل بعنف، أو بالتلميح، ويشــكّل في اللغة لغةً للفلسفة[٤٠]، وليس مجرّد مفردات [خاصّة بها]، بــل تركيبًا نحويًّا يرقى إلى السامي أو إلى جمال عظيــم. الأفاهيم، والحالة هذه، وإن كانت مؤرّخةً، موقّعةً ومنحوتةً، لها طريقتها في البقاء، لأجل ذلك فهي تخضع لمقتضيات التجدّد والاستبدال والتحوّل التي تعطي الفلسفة تاريخًا وجغرافيا، أيضًا، مضطربَين، حيث يُحفظ كلّ أوان ومطرح، لكن في الزمان، ويمضيان، لكن خارج الزمان. إذا لم تتوقّف الأفاهيم عن التغــيّر، فإنّنا سنســأل أيّ وحدة تبقى للفلسفات؟ وهل الأمر هو نفســه بالنسبة إلى العلوم، وبالنسبــة إلى الفنون التي لا تعمــل بوساطة أفاهيم؟ وماذا عن تاريخهــا الخاصّ؟ إذا كانت الفلسفــة هي هذا الإبــداع المستمرّ للأفاهيم، سنسأل طبعًا مــا الأفهوم كـ«أمثول» فلسفيّ، لكن علامَ تقــوم أيضًا **الأماثيل** الإبداعيّة الأخرى التي ليست بأفاهيم، والتي تعود إلى العلوم والفنون، ولها تاريخها الخاصّ وصيرورتها الخاصّة، وصلاتها الخاصّة المتغيّرة مع الفلسفة وفيمــا بينها. فحصريّة إبداع الأفاهيم تضمن للفلسفة دورًا، لكنّها لا تعطيها أيّ تفوّق، أيّ امتياز، ما دام هناك طرق أخرى للتفكير والإبداع، وأنماط أخرى للأمْثَلة[٤١]، ليس لها أن تمرّ

(٤٠) يرمــي كلّ فيلســوف، من خلال الفلسفة، إلى ابتداع لغة غريبة أو أجنبيّة داخــل اللغة ذاتها، لا من حيث المفردات وحسب، بــل من حيــث التركيب النحويّ أيضًا. لــذا بإمكاننا القول إنّ الفيلســوف ليس غريبًا في أمّته وحسب، بــل وفي لغته أيضًا. المترجم.

(٤١) أي لإبداع الأماثيل التي تمثّل أفكارًا فريدةً لا عامّةً. المترجم.

بالأفاهيم، مثل الفكر العلميّ. وسنعود دائمًا إلى مسألة معرفة ما الجدوى من نشاط إبداع الأفاهيم، بما هو [نشاط] يتمايز من النشاط العلميّ أو الفنيّ: لَم يجب إبداع الأفاهيم، أفاهيم جديدة دائمًا، بناءً على أيّ ضرورة، ولأيّ استخدام؟ لَم نعمل؟ إنّ الجواب الذي يقول إنّ عظمة الفلسفة هي بالضبط في عدم جدواها لشيء هو دلال لم يعد يسلّي حتّى الشبّان. على أيّ حال، لم يكن لدينا قطّ مسألة تتعلّق بموت المتافيزيقا أو تجاوز الفلسفة: فهاتان ثرثرتان عديمتا النفع، ومتعبتان. وإنّنا نتكلّم الآن على إفلاس السساتيم، في حين أن ما تغيّر هو أفهوم السستام وحسب. وإذا كان هناك من مطرح وزمان لإبداع الأفاهيم، فإنّ العمليّة التي تقوم بذلك ستسمّى دائمًا فلسفةً، أو قد لا تتميّز منها حتّى لو أعطيناها اسمًا آخر(٤٢).

نعلم مع ذلك أنّ الصديق [المحبّ] أو العاشق [الحبيب] كخاطب لا يتقدّم من دون منافسين. فالفلسفة إذا كان لها من أصل إغريقيّ مثلما نريد التعبير عن ذلك جيّدًا، فهذا لأنّ المدينة، على خلاف الإمبراطوريّات أو الدول، تخترع الآغون كقاعدة لمجتمع «الأصدقاء»، [أي] جماعة الرجال الأحرار بما هم متنافسون (مواطنون). إنّه الوضع الثابت الذي يصفه أفلاطون: إن طمح كلّ مواطن إلى شيء ما، فهو يلتقي بالضرورة منافسين، بحيث يجب أن نستطيع الحكم على مشروعيّة الطموحات. يطمح النجّار إلى الخشب، لكنّه يصطدم بحارس الغابة والحطّاب وصانع الهياكل [الخشبيّة] الذين يقولون: أنا، أنا صديق [محبّ] الخشب. وإذا تعلّق الأمر بالعناية بالبشر، فهناك العديد من الطامحين يقدّمون أنفسهم كصديق للإنسان، الفلّاح الذي يغذّيه والحايك الذي يُلبسه، والطبيب الذي يداويه، والمحارب الذي يحميه(٤٣). وإذا كان الاصطفاء، في كلّ هذه الحالات يتمّ رغم ذلك في دائرة ضيّقة نوعًا ما، فليس الأمر كذلك في السياسة حيث يمكن لأيّ شخص كان أن يطمح إلى أيّ شيء، في الديمقراطيّة الأثينيّة كما يراها أفلاطون. من هنا وجوب إعادة التنظيم في نظر أفلاطون، بحيث تُبدع المراتب التي يُحكم بفضلها على صوابيّة الطموحات: هذه هي الأماثيل كأفاهيم فلسفيّة. لكن حتّى هنا، ألن نلقى كلّ أنواع الطامحين يقولون: الفيلسوف الحقيقيّ، هو أنا، أنا صديق الحكمة أو الصوابيّة؟ ويبلغ التنافس ذروته مع تنافس الفيلسوف والسفسطائيّ، اللذين يتنازعان أشلاء الحكيم القديم، لكن كيف نميّز الصديق الزائف من الحقيقيّ، والأفهوم من الشِّبْه؟ المتشبّه والصديق: إنّه مسرح أفلاطونيّ بالكامل، يكثر من الشخصيّات الأفهوميّة مزوّدًا إيّاها بقدرات الهزليّ والمأساويّ.

(٤٢) ورد في النصّ الأوّل: «قد تخلّي الفلسفةُ بطيبة خاطر الساحة إلى أيّ فرع معرفيّ آخر، قد يقوم بشكل أفضل بمهمّة إبداع الأفاهيم، لكن ما دامت المهمّة قائمةً، فإنّها تسمّى أيضًا فلسفةً، دائمًا فلسفة». المترجم.

(٤٣) Cf. Platon, *Politique*, 268a, 279a.

التقت الفلسفة في زمان ليس ببعيد عنّا كثيرًا من المنافسين الجدد. هذا ما كانته أوّلًا علوم الإنسـان التي كانت، وخصوصًا علـم الاجتماع، تريد أن تحلّ محلّها. لكـن بما أنّ الفلسفة كانت قد تنكرت أكثر فأكثر لدعوتها إلى إبداع الأفاهيم، والتجأت إلى **الكلّيّات**، فإنّنا لم نعد نعرف جيّدًا ما المقصود من هذه المسألة. هل كان المقصود هو التخلّي عن كلّ إبداع للأفهوم لصالح علم دقيق عن الإنسان، أو على العكس تحويل طبيعة الأفاهيم لنجعل منها تصوّرات جماعيّـة تـارةً، ومفاهيم عن العـالم تارةً أخرى، تبدعهـا الشعوب وقواها الحيّـة التاريخيّة والروحيّـة؟ ثمّ كان دور الإبستمولوجيا، والألسنيّـات، أو حتّى التحليل النفسيّ والتحليل المنطقـيّ. فقد واجهـت الفلسفة، من محنة إلى أخـرى، منافسين أكثر وقاحـةً، وأكثر شؤمًا بكثـير ممّا تخيّله أفلاطون نفسه في أوقاته الأكثر هزلًا. وأخيرًا بلغ العار مداه الأقصى عندما استحوذت المعلوماتيّة، والتسويق وفنّ التصميم، والدعاية، [باختصار] كلّ فروع التواصل المعرفيّـة، على كلمة الأفهوم نفسها، وقالت: إنّه قضيّتنا، نحن المبدعين، نحن الفَيَاهِمَة[٤٤]! نحن أصدقاء الأفهوم، ونحن نضعه في حواسيبنا. إعلام وإبداعيّة، أفهوم ومشروع: إلى الآن مراجـع البحث غنيّة. فقد حفظ التسويق فكرةً عن نوع مـا من الصلة بين **الأفهوم والحدث**، لكـن الأفهـوم أصبح هكـذا مجموع تقديمـات منتَج ما (تاريخـيّ، علميّ، فنّـيّ، جنسيّ، برغماتـيّ، إلخ)، وأصبح الحـدثُ المعرضَ الذي يُخرِج تقديمات متنوعـة و«تبادلَ أفكار» من المفروض بالمعرض أن يقدّم له مطرحًا. الأحداثُ الوحيدة معارض، والأفاهيم الوحيدة منتجـات يمكـن بيعها. لم يفت الحركـة العامّة التي استبدلـت النقد بالتنميـة التجاريّة التأثير علـى الفلسفة. فأصبح الشّبـه، التشبُّه بعلبة معكرونة هو الأفهوم الحقيقـيّ، وأصبح المقدِّم – عارضُ المنتَج، سلعةً كان أم أثرًا فنّيًا، هو الفيلسوف، هو الشخصيّة الأفهوميّة أو الفنّان. كيف يمكن للفلسفة، ذلك الشخص القديم، أن تتهيّأ للمبارزة مع كوادر شابّة في سباق نحو «كلّيّـات» التواصل لتعيين شكل سلعيّ للأفهوم *MERZ*؟[٤٥] من المؤلم بالتأكيد، أن نعلم أنّ «**الأفهـوم**» يعني شركة خدمات وهندسةً معلوماتيّة. لكن بقدر ما تصطدم الفلسفة بمنافسين سفهـاء وأغبياء، بقـدر ما تلتقي بهم في داخلهـا، بقدر ما تشعر بحيويّة أكـبر لأداء المهمة، [أي] إبـداع الأفاهيم، التي هي نيازك جويّة بدلًا مـن سلع. وتصاب الفلسفة بضحكات مجنونة تجرف دموعها. هكذا إذًا، فإنّ سؤال الفلسفة هو النقطة الفريدة حيث يتعلّق الأفهوم والإبداع الواحد بالآخر.

(٤٤) الفَيَاهِمة: جمع فَيهوم، أي المولِّد للأفهوم. المترجم.

(٤٥) مصطلـح وضعـه الفنّان الألمانيّ كيرت شفيـترز Kurt Schwitters ليشـير بواسطته إلى أعماله التي تنـدرج ضمن إطار العمل التلصيقيّ Collages. والمصطلح بالأصل مأخوذ من كلمة *commerz* الألمانيّة التي تعني التبادل التجاريّ. المحرّر.

لم ينشغل الفلاسفة كفايةً بطبيعة الأفهوم كواقع فلسفيّ. فقد فضّلوا اعتباره معرفةً أو تصوّرًا معطيَين يتمّ شرحهما بملكات قادرة على تكوينه (تجريد أو تعميم) أو على استخدامه (حكم). لكن الأفهوم ليس معطًى، هو مبدَع، ويجب إبداعه؛ إنّه لا يشكّل بل يطرح نفسه بنفسه في نفسه؛ أي [له] طرح ذاتيّ. يتلازم الاثنان، لأنّ ما هو مبدع حقيقةً، من [الكائن] الحيّ إلى الأثر الفنّيّ، يتمتّع بسبب من ذلك، بطرح ذاتيّ «للذات»، أو بسمة إنشائيّة ذاتيّة نتعرّف إليه من خلالها. وبقدر ما يُبدع الأفهوم، بقدر ما يطرح نفسه. وما يتعلّق بنشاط إبداعيّ حرّ هو أيضًا ما يطرح نفسه في نفسه، بشكل مستمرّ وبالضرورة يصبح الأكثرُ ذاتيّةً الأكثرَ موضوعيّةً. اهتمّ فلاسفة ما بعد كنط أكثر من غيرهم بالأفهوم كواقع فلسفيّ بهذا المعنى، خصوصًا شيلنغ وهيغل. فقد عرّف هيغل الأفهوم بقوّة من خلال صور إبداعه وآونة طرحه الذاتيّ: فأصبحت الصور انتماءات للأفهوم، لأنّها تشكّل الجانب الذي في ظلّه، يُبدع الأفهوم، في الوعي وبوساطته، من خلال تتابع الأرواح، بينما تشيّد الآونة الجانب الآخر حيث يطرح الأفهوم تبعًا له، نفسه بنفسه ويجمع الأرواح في مطلق «**الذات**»[٤٦]. وهكذا، يبيّن هيغل بأن لا علاقة للأفهوم إطلاقًا، بفكرة عامّة أو مجرّدة، ولا أيضًا بحكمة غير مُبدعة قد لا ترتبط بالفلسفة نفسها. لكنّ ثمن ذلك كان توسيعًا غير متعيّن للفلسفة التي لم تكد تُبقي على الحركة المستقلّة للعلوم والفنون، لأنّها أعادت تشكيل كلّيّات مع آونتها الخاصّة، ولم تعد تعالج شخصيّات إبداعها الخاصّ إلّا كأشباح نكرة. كان فلاسفة ما بعد كنط يدورون حول **موسوعة** شاملة للأفهوم، تحيل إبداع هذا الأخير إلى ذاتيّة محضة، بدلًا من الاضطلاع بمهمّة أكثر تواضعًا، أي **تربية** الأفهوم التي عليها أن تحلّل شروط الإبداع كعوامل للآونة التي تبقى فريدةً[٤٧].

وإذا كانت عصور الأفهوم الثلاثة هي الموسوعة، والتربية، والتكوين المهنيّ التجاريّ، فإنّ الثاني وحده يستطيع أن يمنعنا من السقوط من قمم الأوّل إلى الكارثة المطلقة للثالث، الكارثة المطلقة بالنسبة إلى الفكر، مهما كانت، بطبيعة الحال، المنافع المجتمعيّة من وجهة نظر الرأسماليّة العالميّة.

(٤٦) Soi

(٤٧) F. Cossutta, *Eléments pour la lecture des textes philosophiques* (Paris : Bordas).
حيث اقترح المؤلّف بشكل مدرسيّ مقصود تربية للأفهوم مهمّة جدًّا.

حكماء

- العلّامة الطباطبائي في سيرتَيه التفسيريّة والفلسفيّة

العلّامة الطباطبائي في سيرتَيه التفسيريّة والفلسفيّة

عبد الله جوادي آملي

ترجمة عبّاس صافي

أسّس العلّامة الطباطبائي تفسيره للقرآن على أصلَين: (١) مرجعيّة مبدإ التوحيد في كلّ معارف القرآن، و(٢) الإحاطة المعرفيّة الكاملة للقرآن، بحيث يتجرّد عن كلّ نقص يحتاج معه إلى غيره ليجبره. إلّا أنّ معرفة القرآن لها مراتبها، من الاتّحاد بحقيقة القرآن المنزلة، إلى شهود جماله وجلاله، فالاستغراق في مظاهر إعجازه. وترجع موفّقيّة العلّامة الطباطبائي في تفسيره الميزان إلى تناغم مسارَي التكامل السلوكيّ والجهد العقليّ عنده. وقد بنى تفسيره على مصادر ثلاثة يستحيل أن تتعارض معها حقائق القرآن: (١) المحكمات من الآيات، و(٢) السنّة القطعيّة، و(٣) المبادئ العقليّة والأصول اليقينيّة. يستفيد العلّامة، هنا، من خلفيّة فلسفيّة محكمة، يعتمد فيها على البراهين اليقينيّة التي تتأسّس على بديهيّات القضايا. وإذ يضاهي بالميزان المنطقيّ السينويّ المنظومةَ الصدرائيّة، معتمدًا على عقلٍ حرّ ونقديّ، فقد استطاع تطوير الفلسفة الإسلاميّة في غير مجال، وبخاصّة في مجالات المعرفة، والحركة الجوهريّة، وبرهان الصدّيقين.

المفردات المفتاحيّة: العلّامة الطباطبائي؛ تفسير القرآن بالقرآن؛ الحكمة المتعالية.

لمحة عن حياة العلّامة الطباطبائي[١]

هو السيّد محمّد حسين بن محمّد بن محمّد حسين بن عليّ الأصغر شيخ الإسلام بن ميرزا محمّد تقي القاضي الطباطبائي.

وُلد العلّامة الطباطبائي في مدينة تبريز في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجّة الحرام

(١) بقلم المحرّر؛ استفيد من نصّ للشيخ جعفر السبحاني من كتاب تحت الطبع عن العلّامة الطباطبائي يُنشر في سلسلة «أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ» التي تصدر عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت.

عام ١٣٢١هـ[٢]، في عائلة اشتهرت بالعلم والزهد والفضيلة. بعد فقد والدَيه، دخل العلّامة المدرسة وقد تمكّن من إنهاء دراسته العالية خلال فترة زمنيّة قياسيّة، إلى جانب حفظه للقرآن الكريم وبعض الدواوين الشعريّة. ثمّ شرع، بعد ذلك، بدراسة العلوم العربيّة كالصرف والنحو ومعاني البيان. وبدأ، إثرها، بدراسة السطوح العالية في الفقه والأصول والفلسفة والكلام في مسقط رأسه تبريز.

ثمّ توجّه العلّامة في العام ١٣٤٣هـ[٣] إلى النجف الأشرف درس الفقه والأصول على آية الله النائينيّ، وآية الله العظمى السيّد أبي الحسن الأصفهاني، وآية الله الشيخ محمّد حسين الأصفهاني. كما درس الفلسفة على السيّد حسين البادكوبي، والرياضيّات على السيّد أبي القاسم الخوانساري. أمّا في الجانب الأخلاقيّ فقد كان العلّامة تلميذًا للعارف الكبير الحاجّ ميرزا عليّ آقا القاضي.

اضطرّ العلّامة، بسبب تقلّب أحوال معيشته، إلى العودة إلى مسقط رأسه تبريز في العام ١٩٣٥م، حيث أجبرته الفاقة على العمل في الزراعة، فحُرم بذلك من التدريس والنشاط العلميّ إلّا ما تيسّر. وبعد نهاية الحرب العالميّة الثانية انتقل إلى مدينة قم المقدّسة التي قضى فيها ٣٥ سنة من عُمره مشتغلًا بالتدريس والتأليف والتربية وتهذيب النفوس إلى أن وافاه الأجل يوم الأحد، في الثامن عشر من شهر محرّم الحرام عام ١٤٠٢هـ[٤]، بعد صراع طويل مع المرض.

ترك العلّامة الطباطبائي جملةً من المؤلّفات القيّمة التي تنوّعت موضوعاتها بين الفلسفة والعرفان والتفسير وغيرها، ومنها **الميزان في تفسير القرآن، بداية الحكمة، نهاية الحكمة، أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ، الرسائل التوحيديّة، حاشية على كفاية الأصول، سنن النبيّ صلّى الله عليه وآله، الشيعة في الإسلام، القرآن في الإسلام، والحاشية على كتاب الأسفار الأربعة.**

كما كان للعلّامة عدد من الطلّاب الذين لعبوا دورًا كبيرًا، فيما بعد، في الساحتَين الفكريّة والسياسيّة، ومنهم الشيخ مرتضى مطهّري، والشيخ حسين عليّ منتظري، والسيّد محمّد بهشتي، والسيّد موسى الصدر، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والدكتور محمّد مفتّح، والسيّد عبد الكريم الأردبيلي، والسيّد عزّ الدين الزنجاني، والشيخ محمّد تقي مصباح

(٢) الموافق ليوم الجمعة ٢٦ شباط ١٩٠٤م.
(٣) الموافق للعام ١٩٢٤م.
(٤) الموافق ١٦ تشرين الثاني ١٩٨١م.

اليزدي، والسيّد جلال الدين الآشتياني، والشيخ حسن زادة آملي، والشيخ عبد الله جوادي آملي.

١. السيرة التفسيريّة للعلّامة الطباطبائي

١. أ. درجات معرفة القرآن الكريم ومراتب تفسيره

لا شكّ في أنّ تفسير القرآن الكريم مرهون بمعرفته، ولأنّ لمعرفة القرآن الكريم درجات ومراتب، فإنّ تفسيره، كذلك، يتألّف من درجات ومراتب خاصّة.

فالبعض يعرف القرآن من خلال اتّحاده واندماجه بحقيقته، كالنبيّ صلّى الله عليه وآله وآل بيته الكرام عليهم السّلام، الذين يُمثّلون نَفس النبيّ صلّى الله عليه وآله[٥]: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾[٦]. فعندما تنزّلت حقيقة الكلام على روح رسول الله صلّى الله عليه وآله، أو عندما حَظِيَ بلقاء حقيقة الوحي في القوس الصعوديّ - ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[٧] - فإنّه لم يَبق له أيّ مجال للشكّ، لأنّه عرف كلام الله تعالى كاملًا بنَيله للحقيقة التي هي عين المعرفة.

أمّا البعض الآخر فقد عرف القرآن الكريم من خلال مشاهدة جماله وجلاله بحيث لا يتيسّر بيان ذلك الجذب الخاصّ للذين لا يمتلكون أيّ خَلاق من ذلك الجمال، ولم ينالوا سهمًا من ذلك الجلال.

وأمّا الفئة الثالثة فهم الذين عرفوا القرآن الكريم عَبر دراسة الأبعاد المختلفة لإعجازه، وهؤلاء هم الأغلبيّة. فمعرفة الفئة الأولى تُشبه برهان الصدّيقين في معرفة الله سبحانه حيث يتعرّفون على ذاته عزّ وجلّ. ومعرفة الفئة الثانية تُشبه برهان معرفة النفس - «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» - إذ يتعرّفون على ربّهم من خلال الاستعانة بالآيات الأنفسيّة. أمّا معرفة الفئة الثالثة فهي كبرهان الحدوث، أو الحركة، أو الإمكان، وهم الذين يتعرّفون على الله سبحانه وتعالى بالاستدلال بآياته الخارجيّة والآيات الآفاقيّة.

(٥) ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾؛ سورة آل عمران، الآية ٦١.
(٦) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.
(٧) سورة النمل، الآية ٦.

١. ب. درجات معرفة الله تعالى

إنّ أكمـل معرفـة للقرآن الكريم هـي المعرفة العميقة التـي تمتلكها الفئـة الأولى، إذ لا تقتصر معرفـة هؤلاء على علوم القرآن الكريم جميعها، وهو ما أشار إليه الإمام الصّادق عليه السلام بقوله:

قـد ولـدني رسول الله [صلّى الله عليه وآله] وأنا أعلم كتـاب الله، وفيه بدءُ الخلق وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء والأرض، وخبر الجنّة، وخبر النار، وخبر ما كان وما هو كائن. أعلم ذلك كأنّي أنظر إلى كفّي؛ إنّ الله يقول: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[٨].

بل هم القرآن المعقول في مراحل العقل، وهم القرآن المتمثّل في مرتبة المثال، وهم القرآن الناطق في مرتبة الطبيعة، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام:

[...] والنـور الـمُقتدى بـه، وتفصيل الحلال من ريب الحرام، ذلك القـرآن، فاستنطقوه، ولن ينطـق لكـم، ولكن أخبركم عنه. ألا إنّ فيـه علم ما يأتي إلى يوم القيامـة، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظمَ ما بينكم[٩].

ومـا ذلك إلّا لأنّ حقيقة الولاية وحقيقـة القرآن الكريم متّحدتان ومتطابقتان من حيث المصداق والصـدق، وإن كانتا منفصلتَين من حيث المفهوم. ومن هنا يمكننا نفهم عبارة «لا يبلغ أحد كُنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى وتأويله إلّا نبيّه [صلّى الله عليه وآله وسلّم] وأوصيـاؤه»[١٠]. وسبيل الوصـول إلى هذه المنزلة العالية والمقـام الشامخ هو حُبّ معارف القرآن الكريم، والاشتياق إلى مواضيعه، لأنّ كلّ ما عُرِفَ بطريق الحبّ والعشق كان محفوظًا ومنقوشًـا في القلب إلى الأبد، ومـا لَم يُعرَف بالعشق والحبّ اتّضـح بالسؤال كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «والله ما نزلت آية إلّا وقد علمتُ فيما نزلت وأين نزلت، أبلَيْل نزلت أم بنهار نزلت، في سهل أو جبل؛ إنّ ربّي وهـب لي قلبًا عقولًا ولسانًا سؤولًا»[١١].

وقـد يكون هناك تفاوت مـن حيث الظاهر بين كلّ واحد من الأئمّة المعصومين، عليهم

(٨) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، مراجعة وتقديم الشيخ محمود درياب النجفي، الطبعة ١ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠١)، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٦٨.

(٩) الإمـام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة، تحقيق الشيـخ فارس تبريزيان، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، الطبعة ٤ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧هـ.ق.)، الصفحة ٢٧٣.

(١٠) الحـرّ العامليّ، وسـائل الشيعة، تحقيق الشيخ عبد الرحمـن الربّانيّ الشيرازي (بيروت: دار إحياء الـتراث العربيّ)، «كتاب القضـاء»، «أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به»، الباب ١٣، الحديث ٦٢.

(١١) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٤٢.

السلام، إلّا أنّهم متساوون في العلم بالقوانين الإلهيّة وتفسير القرآن الكريم. نُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «قلت له: الأئمّة بعضهم أعلم من بعض؟ قال عليه السلام: 'نعم، وعلم الحلال والحرام وتفسير القرآن واحد'»(١٢).

بالإضافة إلى هذا، ليس بإمكاننا اعتبار كتاب الله عزّ وجلّ كأيّ من الكُتُب العاديّة الأخرى التي عادةً ما يكون كاتبها بمَعزل عنها ومؤلّفها غريبًا عن مضمونها، فإذا أُزيح ستار الكلام ظهر صاحبه من وراءه: «فإنّ المرء مخبوء تحت لسانه»(١٣)؛ وإذا غاب حجاب التأليف ظهرت ملامح المؤلّف: «رسولك تَرجُمان عقلك، وكتابك أبلغ ما يطق عنك»(١٤)، فيكون وجود كلّ من الكاتب والمتكلّم محدودًا، بل وخارجًا عن حدود كلامه وكتابه، ولذلك لا بدّ من اجتياز حجاب الكلام وستار الكتابة للوصول إلى الكاتب أو القائل، وما أكثر ما لا نجد رداء الكلام مناسبًا لقائله، بل ولا يليق به كساء الحديث. أمّا الله سبحانه وتعالى فهو أنور من كلّ نور، وليس مستورًا وراء أيّ حجاب، وليس خارجًا عن حدود أيّ موجود.

وعلى هذا، فإنّ أدقّ تعبير يمكن به وَصف كلام الله وكتابه سبحانه وتعالى هو التجلّي الذي يزيل أيّ تجاف مُحتَمَل، ويهيّئ الأرضيّة المناسبة لكلّ معرفة مُعمّقة، وهو ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته»(١٥).

فما كان المُوَحِّد ليَعبد الله سبحانه قبل أن يرى حقيقة الإيمان به بأمّ عينَيه وروحه: «[...] أفأعبد ما لا أراه؟»، وما لَم يَرَ القائل بقلبه فمن المُستبعَد أن يؤمن بكلامه وقوله. فهو أوّلًا يرى المُتكلِّم ثمّ يبدأ بسماع كلامه، فكان أوّل ما رآه النبيّ الكريم، صلّى الله عليه وآله، في بداية تدرّجه ومعراجه، هي الحقيقة بقلبه، ثمّ رآها بعينيه.

وهذا يعني أنّ عقول أولياء الله سابقة على محسوسهم، وأنّ أوّل ما يرونه من كلّ حقيقة هو معقولها ثمّ محسوسها، وذلك بعكس الأفراد الآخرين الذين يكون معقولهم مسبوقًا بالحسّ، ولهذا تدخل الواقعيّة إلى عقولهم عن طريق إحساسهم، فيكون منطقهم مُطابقًا للقول بأنّ مَن فَقَدَ حِسًّا فقد فَقَدَ عِلمًا، ومشربهم هو قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ

(١٢) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٥٢.
(١٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٦٣٥.
(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦٨.
(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٠.

مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴾[١٦]. فهؤلاء يعتقدون بأنّه ما لم يكن هناك حِسّ فلا وجود للعلم، ويقولون كذلك بأنّه مع غياب الصفاء في الضمير، والطهارة في القلب، فليس بالإمكان نَيل المعارف، فهم يرون ضرورةً في وجود الأكاديميّة، وأنّه لا ضرورة لتهذيب النفس إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾[١٧].

إنّ النقطة الأساسيّة المتعلّقة بالقرآن الكريم هي أنّه لـمّا كان هذا الكتاب يُمثّل تجلّي الله سبحانه دون اعتراض ولا مضارع، فإنّ ذلك يقتضي أن لا يكون له مَثيل إطلاقًا، وتكون معرفته مختلفةً تمامًا عن معرفة بقيّة الكُتُب الأخرى، وهذا دليل واضح على أنّ كلام البارئ سبحانه لا يشبه كلام الخلق كما لا يشبه أفعاله أفعالهم[١٨]. أمّا معرفة هذه الفئة المتميّزة فهي ما أشار إليه النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله بقوله: «لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[١٩]، لأنّ كلًّا من العارِف والمَعروف مُرتبطان بحقيقة واحدة وهي حقيقة الحقّ المَحض؛ «هما حبل الله ممدود بينكم وبين الله عزّ وجلّ»[٢٠]. ولأنّ الخطاب والمُخاطَب مُرتبطان بمُتكلِّم واحد – «إنّما يعرف القرآنَ من خُوطِبَ به»[٢١] – فنرى أنّ ما نُقِلَ عن أولياء الله هؤلاء أثناء تلاوتهم لأيّ آية هو ذكر يتناسب مع مضمون تلك الآية، كالتلبية، أو الأعراف، أو الشهادة، أمّا أرفع منزلة وأعلى مقام ذَكره القرآن الكريم للإنسان ويخصّ أفراد هذه الفئة فهو قوله تعالى: ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾[٢٢]. وفي هذا قال الإمام الباقر عليه السلام: «[...] ولنا كرائم القرآن»[٢٣].

وأمّا أفضل سُبُل معرفة القرآن بعد المعرفة المُعمّقة التي تمتلكها الطبقة الأولى فهي معرفة الفئة الثانية التي انجذب فيها أفرادها إلى القرآن الكريم من خلال مشاهدة آياته الأنفسيّة، وغاصوا في بحوره الواسعة كالسبّاح الذي يسير مع أمواج البحر الهائلة مسافةً مُعيّنةً، ليس بمجهوده هو إذ لا يمكن لأحد مهما كان ماهرًا في السباحة الغوص والسباحة في مثل هذا

(١٦) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ إلى ٧٩.

(١٧) سورة الأحزاب، الآية ٣٣.

(١٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١٠، الحديث ٢.

(١٩) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٢٩، الحديث ٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٨٠.

(٢١) وسائل الشيعة، مصدر سابق، «كتاب القضاء»، «أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به»، الباب ١٣، الحديث ٢٥.

(٢٢) سورة الواقعة، الآيتان ١٠ و١١.

(٢٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الإمامة»، الباب ٦٧، الحديث ١؛ «كتاب تاريخ أمير المؤمنين»، الباب ٣٩، الحديث ٦٤.

البحـر العظيم - «وبحرًا لا يُدرَك قعـره»[٢٤] - ومَن عزم على الإبحار في ذلك البحر دون انجذاب منه، واكتفى بجهوده واعتمد على مجهوده، فإنّه لن يحصل على أيّ من منافعه، ولن يقتني ولو واحدةً من دُرره ولآلئه.

إنّ الغوص في البحار الهائجة لا يقدر عليه سوى الذي لا يُبيّن مقدرته على السباحة والغوص، بل يضع نفسه في تيّار الموجة عند مجيئها ليكون مصداقًا لقول مَن قال: «إنّ كلّ ما أمتلكه هو بفضل القرآن الكريم»، لأنّه محشور مع رسالة الوَحي وصار يتحدّث إلى سفير القرآن الكريم. وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السّلام:

مـن قـرأ القرآن وهو شـابّ مؤمن اختلط القـرآن بلحمه ودمه، وجعله الله عزّ وجـلّ مع السفرة الكـرام البررة، وكان القرآن حجيجًا عنه يوم القيامة، فيقول: يا ربّ إنّ كلّ عامل قد أصاب أجر عملـه غير عاملي، فبلّغ به أكـرم عطائك. قال: فيكسوه الله العزيز الجبّـار حلّتَين من حلل الجنّة، ويوضـع علـى رأسه تاج الكرامة، ثمّ يقول الله: هل أرضينـاك فيه؟ فيقول القرآن: يا ربّ قد كنت أرغـب له فيمـا هو أفضل من هذا. فيُعطى الأمن بيمينه، والخلـد بيساره، ثمّ يدخل الجنّة، فيقول الله: اقرأ واصعد درجةً، ثمّ يقول الله: هل بلّغناك وأرضيناك؟ فيقول: نعم[٢٥].

وأمّـا معرفـة أفراد الفئة الثالثة ممّن عرفـوا **القرآن الكريم** من خلال أبعـاده الإعجازية فإنّ معارفهم عن **القرآن الكريم** نابعة من نوافذ خارجيّة، وهم يَرون كلام الله سبحانه من وراء ستار الألفـاظ والمفاهيم وما شابه ذلك. وهؤلاء بالتأكيد لم يتّصلوا **بالقرآن الكريم** بشكل مباشر، ولم يجتـازوا حجاب المصطلحات. فجميع أفراد هذه الفئة ليسوا متساوين لأنّ بعضهم توصّل إلى معرفة **القرآن الكريم** بواسطة المفاهيم العقليّة فيما وصل البعض الآخر منهم إليه عن طريق المعاني النقليّة. ويوجد مثل هذا الاختلاف أيضًا بين أفراد الفئة الثانية، لأنّ بعضهم غاص في الأمـواج العالية، وبذلك استطاع قطـع مسافة أطول، بينما تعلّـق بعضهم الآخر بالأمواج الضعيفـة فلم يقطعوا من ذلـك البحر إلّا بمقدار تلك الموجة. ولكـن، لـمّا كانت هذه الفئة مستأنسةً بحقيقة القرآن الكريم فإنّها لم ولن تتخلّى عنه إطلاقًا.

وأمّـا الفئـة الثالثة وبعيدًا عن اختلاف معرفة أفرادها عن **القـرآن الكريم** - لأنّهم لم يمَسّوا حقيقتـه - فإنّـه لا يمكن مُعالجة بعض مـن اعتلالهم، ولهذا وبسبـب بعض تلك الأمراض والعلـل المزمنة نراهم يستسلمون للانحـراف والضلال، لأنّ القرآن الكريم ليس كتابًا عقليًّا وعلميًّـا وحسب، بحيـث يمكننا الوصول إليه من خلال البراهـين البحتة، وعدم الاعتراف

(٢٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٣٩٧.

(٢٥) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الموت والمعاد»، «أبواب المعاد وما يتبعه وما يتعلّق به»، الباب ١٥، الحديث ٧٨.

بتأثير العمل أثناء نيلنا لتلك المعارف، بل هو نور وهداية أيضًا، فهو يمزج المعارف العقليّة والعلميّة بالهدى والموعظة، ثمّ يدعو البشريّة إلى التدبّر فيه مُعتبرًا الذنوب التي تُمثّل أقفال القلوب سببًا يحول دون تدبّره والتأمّل فيه(٢٦)؛ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «عُرِضَت عليّ الذنوب فلم أُصب أعظم من رجل حمل القرآن ثمّ تركه»(٢٧).

١. ج. مراتب تفسير القرآن الكريم

والآن، وبعد أن اتّضحت لنا الدرجات المختلفة لمعرفة **القرآن الكريم**، فقد زال الغموض عن مراتب تفسيره المتعدّدة لأنّ التفسير هو نفسه المعرفة الـمُنزّلة، ولهذا نرى أنّ كلام الطبقة أو الفئة الممتازة (وهي الفئة الأولى) هو: «سلوني عن القرآن أخبركم عن آياته فيمن نزلت وأين نزلت»(٢٨). ولأنّ **القرآن الكريم** هو المُهيمن على جميع الكتب السماويّة الأُخرى(٢٩)، يُصبح الإنسان الكامل المُتّحد مع حقيقة **القرآن الكريم** قادرًا على تفسير جميع الكُتب السماويّة. قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «أما والله لو ثُنِيَت لي الوسادة لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل القرآن بقرآنهم»(٣٠).

ولا يمكن أن يُفهَم **القرآن الكريم** من دون الاستناد إلى تفسير أفراد هذه الفئة الحقّة، وبياناتها، وتوضيحاتها، لأنّ هذا الفصل والعزل هو ما حذّر منه الرسول الأمين، صلّى الله عليه وآله، الذي لا ينطق عن الهوى، وأنّه لو كان **القرآن الكريم** حاضرًا في الظاهر في مكان ما وكانت العترة الطاهرة غائبةً، أو كان حضور العترة ظاهريًا وكان **القرآن الكريم** غائبًا، فإنّ المؤكّد هو أنّ كلاهما غائب لثبوت ضرورة معيّتهما وعدم افتراقهما عن بعضهما بعضًا من خلال شكل الوجود القرآنيّ والعترة.

نعم، لـمّا كانت معرفة هذه الفئة أو الطبقة تُمثّل أفضل معارف القرآن الكريم، وكذلك تفسيرها هو أفضل التفاسير، ولـمّا كان أفراد الطبقة الثانية هم طلّاب الطبقة الأولى المتميّزين ومعرفتهم تُمثّل أفضل المعارف بعد معرفة أفراد الطبقة الأولى، فإنّ تفسيرهم أيضًا يُمثّل أفضل التفاسير. ويُعتبر المرحوم العلّامة الأستاذ السيّد محمّد حسين الطباطبائي واحدًا من هؤلاء،

(٢٦) ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؛ سورة محمّد، الآية ٢٤.
(٢٧) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٢٠، الحديث ١٢.
(٢٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٣.
(٢٩) سورة المائدة، الآية ٤٨.
(٣٠) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب الفتن والمحن»، الباب ١، الحديث ٤.

حيث كرّس حياته منذ البداية لخدمة القرآن الكريم، فكان مُصاحبًا للقرآن الكريم في السرّاء والضرّاء والأحداث المُرّة والحلوة، يستلهم منه ويحلّ المسائل العلميّة مستنبطًا ذلك من معارفه العميقة.

١. د. منهج العلّامة الطباطبائي في التفسير

يعدّ **القرآن الكريم** حجّةً بالذات وسندًا لحجّيّة المعصومين عليهم السلام، ولا يمكن أبدًا الوصول إلى جميع الحدود الإلهيّة والمعارف القرآنيّة مع الاستغناء عن سنّة المعصومين عليهم السّلام لأنّ آيات **القرآن الكريم** منسجمة ومتطابقة مع بعضها البعض. وبهذا، ليس بالإمكان تفسير آية ما دون الاستعانة بمعاني الآيات الأخرى، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[٣١].

ولـمّا كان **القرآن الكريم** يُقدّر البراهين العقليّة ويحترمها، بل هو نفسه يُقيم الأدلّة القاطعة لبيان المعارف الإلهيّة، وهو كذلك سَند حجيّة العقل، فإنّه لا يمكن تفسير أيّ آية من دون الاستعانة بالبراهين العقليّة. وبهذا التحليل الموجز تتّضح لنا رفعة التفسير الذي كتبه الأستاذ العلّامة.

١. هـ. تفسير القرآن بالقرآن

كانت الطريقة الفذّة التي اعتمدها تفسير **الميزان** تتمثّل في تحديده وتعيينه للآيات الرئيسيّة والجذريّة في **القرآن الكريم**، الأمر الذي من شأنه أن يفتح أبواب العلوم في الآيات الأخرى، وهو ما يمكن ملاحظته في روايات المعصومين عليهم السلام ونادرًا ما وُجِد في تفاسير السابقين. وبالتعرّف على الآيات الرئيسيّة والجذريّة لشجرة طوبى (أي **القرآن الكريم**) يتّضح انعكاس تأثيراتها على الآيات الفرعيّة الأخرى.

وهذا التحديد لا يعني تمييز الكلمة عن العبارة المشابهة إذ يُمكن معرفة ذلك من خلال الرجوع إلى الفهارس ومعاجم اللغة، بل لا بدّ من مغادرة المعاجم وكُتُب اللغة، والوصول إلى مجمَع ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾[٣٢]، ومعرفة الأسرار الـمُحرّمة على غير أهلها، وحلّ جميع العُقَد

(٣١) سورة النساء، الآية ٨٢.

(٣٢) سورة الأنعام، الآية ٥٩.

بواسطـة تلك الآيات الأساسيّة، ثمّ التعرّف على الباب الذي «يَنفتح منه ألفُ باب»، ورؤية القـرآن الكـريم في كلّيّته. ثمّ فَصل الآيات الرئيسيّة التي تدعـم الظواهر عن الآيات الأساسيّة التي تُمثّل بواطن القرآن الكريم، والتمييز بين تيّار التفسير وتيّار التأويل، وهذا ما لا نجده لا في معاجـم اللغة ولا فهارسهـا ولا في غيرها، لأنّ ذلك يتعلّق بالمعاني لا الألفاظ. فرغم إمكانيّة تحديـد الحقيقة والمجاز اللغويّين بواسطة المعاجـم، إلّا أنّ تمييز الحقيقة والمجاز العقليّين، وما إذا كانا إسنادًا محمولًا بموضوع إلى ما هو له أو إلى غير ما هو له، هو من ضمن قدرات العقل في البيان، وطاقات الوحي في التبيين؛ ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[٣٣].

أمّـا النتيجة التي نحصل عليها من خلال تحديد الآيات الأساسيّة، والتعرّف على الآيات الهيكليّـة، وكيفيّة ظهور تلك الآيات، وطريقة إرجاع هـذه الآيات إلى تلك، فهي التفسير الذي لا يتضمّن أيّ اختلاف رئيسيّ في مبادئه.

١. و. ضَرب القرآن بالقرآن

والآن، وبعـد أن اتّضح لنا معنى تفسير القرآن بالقرآن، لا بدّ من الإشارة إلى الاختلاف بين أسلوب تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن بالقرآن، فقد رُوي عن الإمام الصادق عليه السـلام أنّه قال: «ما ضرب رجل القرآن بعضـه ببعض إلّا وكفر»[٣٤]. وأمّا المقصود بضرب القـرآن بالقرآن فهو تجزئة حقيقة القـرآن التي هي حقيقة واحدة متماسكة، والخلط بين هذا وذاك، والفصل بين الناسخ والمنسوخ، والحكم بالاستناد إلى هذا الأخير دون رعاية الناسخ، وقطع الصلة بين العامّ والخاصّ، وتجاهل العلاقة التقييديّة المطلقة والمقيّدة، وإهمال ما يُوصِل صـدر الآية بذيلها ومـا شابه ذلك (بدلًا من النظر إلى الآية المقصـودة على أنّها جامعة لكلّ الأطـراف، ومُراعاة شواهدهـا القرآنيّة). إضافةً إلى ذلك، فمَن عمـد إلى تغيير مسار معنى الآيـة، وفسّرها على هواه فإنّـه مشمول بالحديث المذكور. وقـد كان المرحوم الصدوق قد سـأل أستاذه ابـن الوليد عن معنى حديث الإمام الصادق عليه السـلام فأجابه أستاذه قائلًا: «هو أن تُجيب الرجلَ في تفسير آية بتفسير آية أخرى»[٣٥].

وعليه، فإنّ هناك بَونًا شاسعًا بين تفسير القرآن بالقرآن وبين ضرب القرآن بعضه ببعض،

(٣٣) سورة ق، الآية ٣٧.

(٣٤) بحار الأنوار، مصـدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٤، الحديث ١.

(٣٥) بحار الأنوار، مصـدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٤، الحديث ١.

والـذي يُعـدّ نوعًا من التفسير بالرأي. وقـد أشار بعض الباحثين في علـم الأصول، ومنهم المرحـوم الشيخ الأنصاري في بحثه حول حجيّـة ظاهر القرآن[٣٦]، إلى مسألة ضرب القرآن بالقـرآن، واستنتج أنّها الفصـل والتميز بالشكل الذي ذكرناه بين العـامّ والخاصّ، وصدر الآيـات وذيلهـا، وما شابه ذلـك ممّا قد بيّنّـاه. وكلّ ذلك يعنـي تفريق أجزاء القـرآن الكريم الواحدة، وهو ما يؤدّي إلى الخطر العلميّ ولزوم اجتنابه العمليّ.

١. ز. أسلوب المرحوم العلّامة في التفسير

فيما يلي نورد جملةً من الملاحظات المتعلّقة بأسلوب العلّامة الطباطبائي في التفسير:

١. كان المرحوم العلّامة الطباطبائي، قدّس سرّه، يملك معرفةً واسعةً وعلمًا جمًّا بجميع ظواهـر القرآن، ولذلك كان يبحث كلّ واحدة من آيات القرآن آخذًا بعين الاعتبار كلّ آياته قاطبـةً، فكان يستدلّ بالآيات المؤيّدة، ويبدأ البحث والتقصّي فيها، فإذا لم يجد أيّ دليل في تلـك الآيات يمكنه أن يؤيّد بحثه عمد إلى تفسير الآيـة المطلوبة بشكل لا يتناقض مع أيّ آية من آيات القرآن الكريم، فيرفض كلّ ما يمكن أن يتناقض مع الآيات القرآنيّة، بشكل أو بآخر، لإيمانه بأنّ تناقض الآيات مع بعضها البعض لا يتوافق مع ميزة الإعجاز التي يتمتّع بها كتاب الله سبحانه.

٢. كان المرحـوم العلّامة، قدّس سرّه، يؤمن إيمانًا قويًّا بالسيرة المؤكّدة للأئمّة المعصومين عليهـم السلام، ولذلـك سعى إلى تفسير كلّ آيـة بالاستدلال بأحاديثهـم عليهم السلام إن أمكـن، فإذا عزّ ذلك قامَ بتفسير تلك الآية بشـكل لا يتناقض مع سُنّتهم الطاهرة، لاعتقاده الثابت بأنّ أيّ اختلاف بين القرآن وسنّة الأئمّة عليهم السلام معناه الفصل بين عُنصرَي حبل الله الممدود اللذين لا ينفصلان كما قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لا يفترقان حتّى يردا عليّ الحوض»[٣٧].

٣. كان العلّامـة الطباطبائي، رحمه الله، يمتلك إلمامًا في التفكير العقليّ قلّ نظيره [انظر أدناه]، ولذلك فهو يقوم بتفسير كلّ آية من آيات القرآن الكريم بطريقة يستعين بواسطتها بأيّ دليـل، أو تأكيد، يمكن العثور عليه، بين المبادئ العقليّـة فيما يخصّ المعارف العقليّة (وليس

(٣٦) مرتضى الأنصاري، الرسائل، مبحث «حجّيّة الظنّ».

(٣٧) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ٨، الحديث ٥.

الأحكام العباديّة)، كاستدلال أو دليل على ذلك، فإذا لم يعثر على أيّ دليل ضمن البحوث العقليّة، فإنّه كان يُفسّر الآية المطلوبة بحيث لا تتعارض مع أيّ دليل عقليّ قاطع، وكان يعتبر أيّ شكل من أشكال التفسير، أو الاحتمالات، باطلًا إذا تأكّد من كونه يتناقض والمعايير العقليّة القاطعة (وليس المبادئ غير القاطعة، أو تلك التي يمكن اعتبارها فرضيّات علميّة)، لأنّ وجود التناقض بين العقل والوحي معناه عدم قبول العقل القطعيّ، واعتبار الوَحي الإلهيّ باطلًا. وهذا بحدّ ذاته يؤكّد استحالة التضادّ بين حجّتين من حُجج الله سبحانه.

٤. كان للمرحوم العلّامة، قدّس سرّه، باع طويل في العلوم العقليّة، كما في الفقه والأصول وغير ذلك، وكان مُلمًّا بالمبادئ البديهيّة والمسلّمة الخاصّة بها. وعندما يصعب عليه العثور فيها على أدلّة أو شواهد تخصّ الآية المُراد ترجمتها، لم يكن يسمح لنفسه بتفسير تلك الآية برأيه بحيث يتناقض ذلك مع المبادئ الأساسيّة لتلك العلوم العقليّة، بل يفسّرها بشكل لا يتعارض معها أبدًا لاعتقاده بأنّ تلك العلوم تستند إلى أصول يقينيّة موجودة في **القرآن الكريم** والسنّة الثابتة على الرغم من كونها ثانويّةً. وإذا حصل تضادّ بين مضمون الآية والمبادئ الأساسيّة لتلك العلوم فإنّ ذلك يعني تباين القرآن بالقرآن، أو السنّة بالسنّة، أو القرآن بالسنّة، وليس أيّ من هذه الحالات مقبولًا بأيّ شكل من الأشكال.

٥. كان المرحوم العلّامة، قدّس سرّه، مُطّلعًا وعارفًا بجميع مُحكمات **القرآن الكريم**، ولطالما صرّح بأنّ أكثر الآيات المحكمات وضوحًا هي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. هذا بالإضافة إلى أنّه كان بارعًا في تحديد الآيات المتشابهات وتعيينها، ولهذا كان يُرجع، وبشكل واضح، كلّ الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات اللاتي يُمثّلن أمّ الكتاب[٣٨]، وأصل كلّ المواضيع القرآنيّة.

وعند عَرضه أيًّا من الأحاديث على القرآن الكريم، كان العلّامة الطباطبائي يعتبر محكمات القرآن هنّ المعايير القاطعة والأساسيّة، فيُقيّم مبادئ العلوم الأخرى وفقًا لتلك المعايير (وهو ما يُوافق عليه العقل ويذعن له)؛ قال مولانا الإمام الرضا عليه السّلام: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم»[٣٩].

٦. كان المرحوم العلّامة الطباطبائي، قدّس سرّه، مُطّلعًا بالكامل على مبادئ البرهان وشروط مقدّماته، ولم يُعطِ للفرضيّات العلميّة أيّ وزن برهانيّ، بل كان يعتبرها مُستندًا

(٣٨) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٣٩) بحار الأنوار، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١٢٧، الحديث ٩.

لإحـدى قائمتَي الفرجار لتمكـين قائمته الأخرى من التحرّك لرسـم الدائرة (انظر أدناه). وفي الحقيقة، فإنّ هذه القائمة المتحرّكة هي التي تقوم بكلّ الأعمال، وليست القائمة الثابتة. وهكـذا، فقد كان المرحـوم العلّامة يتجنّب في تفسـيره للآية الاستنـاد أو الرجوع إلى أيّ فرضيّـة غير مُبرهنـة، ولم يكن يعتبر تقدّم العلـوم وتفوّق الصناعات دليـلًا على صحّة تلك الفرضيّـة، بل كان يضع في حسبانه احتمـال حدوث التغيير في تلك الفرضيّة، أو استبدالها بأخـرى غيرها. ولطالما كان العلّامة يؤكّد على استحالـة تفسير الثابت (وهو **القرآن الكريم**) بالمُتغيّر (وهي الفرضيّات العلميّة المؤقّتة) أو مطابقته معها.

٧. كان المرحـوم العلّامة، قدّس سرّه، عالمًا بمبـادئ العرفان والخطوط العامّة للكشف، والأقسـام المتعـدّدة للشهود. ففـي نفس الوقت الـذي كان يدعو فيـه إلى تهذيب النفس، والاستعانـة بأسلوب تزكيتها بواسطة القرآن، ودفاعه عـن الرياضة المشروعة، وبيانه لطريق القلـب إلى جانب تعليل طريق الفكر، لم يكن يعتبر كشفـه العرفانيّ، أو كشف غيره، معيارًا للتفسير، بل يعتبر الـمُنكشف أو المشهود مصداقًا للآية إذا ثبتت صحّته، وليس محورًا حصريًّا للآية المُراد تفسيرها.

٨. كان العلّامـة الطباطبائـي، قدّس سـرّه، خبـيرًا في تحديد المفهوم والمصـداق وتمييز بعضهمـا عن بعض، ولم يخلـط بين التفسير والتطبيق إطلاقًا. وإذا وجـد روايةً مُعتبرةً تشير إلى شـأن نزول آية ما، أو انطبـاق مضمونها على جَمع من الصحابـة أو واحد منهم، فإنّه، رحمـه الله، لم يضع ذلك ضمن إطـار التفسير المفهوميّ بحيث ينزع لباس القضيّة ليلبسها حلّـةً شخصيّةً. وكان غالبًا مـا يقول: «هذا جَري وليس تفسيرًا». فـإذا لم يكن للآية سوى مصداق واحد فإنّه، مع ذلك، لا بدّ من تفسيرها بالمعنى الجامع والمفهوم العامّ لها، لأنّ تجلّي «الحـيّ الذي لا يمـوت» مُتمثّل في الكتاب الخالد، وعين الحيـاة الجارية، فلو هبطت آية من آيات **القرآن الكريم** عن مستوى شموليّتها المفهوميّة، وتجلّت في فرد خارجيّ، فإنّ تلك الآية ستـزول بزوال ذلـك الفرد في حين أنّ **القرآن الكريم** «يجري كمـا تجري الشمس والقمر». هذا من جهة، أمّا من الجهة الأُخرى فقد أُنزل **القرآن الكريم** الذي هو جامع للكَلِم على قلب النبيّ صلّى الله عليه وآله الطاهر فقال: «[...] أُعطِيتُ جوامع الكَلِم»[٤٠]، ولو تطابق **القرآن الكريم** مع حالـة فرديّة، أو جماعيّة، أو مع حَدث ما، وتغيّر مع تغيّر نقطة التطابق تلك، فإنّه لن يُمثّل جوامع الكَلِم بعد ذلك.

(٤٠) **بحار الأنوار**، مصدر سابق، «كتاب القرآن»، الباب ١، الحديث ٧.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ التغييرات المختلفة للنماذج والأمثلة لا تستوجب تغييرًا في التفسير، لأنّ الألفاظ إنّما وُضِعَت لأرواح المعاني، وما دام الهدف من شيء ما، أو الغرض المترتّب عليه، باقيًا فإنّ اسمه سيظلّ محفوظًا كذلك، وإن دخل التغيير بشتّى أشكاله إلى نماذجه، وشواهده، كأسماء النور والميزان والقلم وما شابه ذلك من النماذج الموجودة في العصور السابقة، ونماذج الاختراعات في العصر الصناعيّ الراهن. إلّا أنّ كلّ تلك النماذج والشواهد تمّ ذكرها ضمن إطار المفاهيم الجامعة للأسماء، وذلك لاستخدام اللفظ في المفهوم لا المصداق، واختلاف المصداق لا يعني تغيّر المفهوم مطلقًا.

٩. كان المرحوم الطباطبائيّ يعتبر تنزيل **القرآن الكريم** تجلّيًا لا تجافٍ، لذلك كان يركّز على معارف **القرآن الكريم** الطوليّة، ويضع كلّ واحد منها في مرتبته الخاصّة به، ولم يكن يعتبر أيًّا منها مانعًا في طريق حَملها على الظاهر والحجيّة والاعتبار. وكان يؤمن بالأصالة في التفسير بالظاهر، ولم يكن يعتبر الأصل في التفسير المفهوميّ للآية باطنًا ليُحمَل عليه دون غيره، بل كان يَصل إلى باطن الآية عن طريق حفظها وحجيّة ظاهرها، ثمّ الانتقال من ذلك الباطن إلى باطن آخر.

١٠. كان العلّامة الطباطبائي يؤمن بأنّ المعارف والعلوم الدينيّة تتعلّق بما وراء الطبيعة، ولذلك، فهي بنظره مُنزّهة عن الخضوع لقوانين المادّة والحركة، فلا مجال للزيادة أو النقص فيها. وقد رأى، في هذا السياق، إلى الفكر الوهّابي على أنّه يُمثّل شكلًا من أشكال المادّيّة لا يمكن أن يُدرَج ضمن إطار المذاهب، بل هو فكر يُخالف العقل والروح معًا، لأنّه كان واثقًا من أنّ الأسلوب التفسيريّ الذي يستند إلى أصالة الحسّ والتجربة، وكذلك الأسلوب التفسيريّ المبنيّ على أصالة العمل إنّما هما أسلوبان باطلان، وكان يعتبر العقل هو المعيار الأصحّ للتفكير، وليس الحسّ والتجربة، أو العمل(٤١).

١١. استخدم العلّامة أسلوبه القرآنيّ المذكور في تفسيره للحروف المقطّعة. فبالاستعانة بتفسير السور التي تتضمّن الحروف المقطّعة البسيطة، مثل ﴿الم﴾ و﴿ص﴾، وتفسير السور ذات الحروف المقطّعة المركّبة، مثل ﴿المص﴾، تمكّن المرحوم العلّامة من الوصول إلى أنّ تلك الحروف المقطّعة ليست سوى رموز تشير إلى مضمون السورة، أو مضامين مُعيّنة فيها. وإلمام الأستاذ الطباطبائي بالقرآن الكريم وأنسه به، أدّى به إلى التدبّر في نصّ السورة بصرف النظر

(٤١) انظر، محمّد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، تصحيح وإشراف الشيخ حسين الأعلميّ، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الصفحات ١٠ إلى ١٢.

عـن الحـوادث التاريخية، والتوصّل إلى كون السورة هي مكّيّـةً أو مدنيّةً ثمّ تأييد شواهدها النقليّة.

ورعايـةً للإيجـاز، فإنّنا لن نخوض في هذه المقالـة في كلّ تفاصيل الأسلوب التفسيريّ للمرحـوم الطباطبائـي، وسنكتفي بتقـديم توضيح مختصر حول الخصائـص المتميّزة لتفسير الميزان الذي يمثّل معرفة جميع آي القرآن الكريم باعتباره تفسيرًا يستعين بالقرآن لتفسيره.

١. ح. خصائص كتاب الميزان

أطلق العلّامة، قدّس سرّه، عبارة «غُرر الآيات» على الآيات القرآنيّة الرئيسيّة، أو الأساسيّة، التي كان يعتبرها وسيلةً دقيقةً لحلّ الكثير من المعضلات الموجودة في الآيات القرآنيّة الأخرى، إلى جانب اعتماده عليها كقاعدة صلبة لحلّ بعض الإشكالات الواردة في الأحاديث.

وتشـكّل الآيات الصريحة، أو ظاهر المعـارف التوحيديّة، معيار معرفة الآيات الأساسيّة لجميع المعارف التي تمّ إدراجها في المحاور البحثيّة السبعة في مقدّمة المجلّد الأوّل من تفسير الميـزان[٤٢]، وذلك لأنّ جميع المسائل الإسلاميّة المطروحـة في القرآن الكريم، بما فيها المسائل العقائديّـة، والأخلاقيّـة، وتلك المتعلّقـة بالأحكام، تدور حول محـور واحد هو توحيد الله سبحانه، وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي قدّس سرّه:

> فالآيات القرآنيّة، على احتوائها تفاصيل هذه المعارف الإلهيّة والحقائق الحقّة، تعتمد على حقيقة واحـدة، هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بني عليه بنيان الدين، وهو توحيده تعالى توحيـد الإسلام، بـأن يعتقد أنّه تعالى هو ربّ كلّ شيء، لا ربّ غـيره، ويسلم له من كلّ وجهة، فيـوفي لـه حقّ ربوبيّته، ولا يخشع في قلـب، ولا يخضع في عمل، إلّا له جـلّ أمره. وهذا أصل يرجع إليه، على إجماله، جميع تفاصيل المعاني القرآنيّة من معارفها وشرائعها بالتحليل، وهو يعود إليها على ما بها من التفصيل بالتركيب[٤٣].

ومن خلال تحديد الآيات الأساسيّة استنادًا إلى المحور المذكور، كان العلّامة يعتبر أنّ أيّ وَجـه، أو احتمال، يتعلّـق بالآية المُراد تفسيرها يتعارض مع «مبدإ» التوحيد هو وجه باطل، وكلّ وَجه، أو احتمال، يكون أقرب إلى التوحيد كان موضع قبول عنده.

وبهـذه الطريقـة تمكّن العلّامـة الطباطبائي مـن تحليل العلاقـة بين النظرتَـين الشموليّة

(٤٢) انظر، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ١٥.

(٤٣) المصدر نفسه، الجزء ١٠، الصفحة ١٢٩.

والأيديولوجيّة، وتوصّل إلى أنّ كلّ نظرة شموليّة تتعلّق بأيديولوجيا خاصّة، وذلك لأنّ الإيمان بماديّة كلّ ما هو موجود في العالم يؤدّي إلى تنظيم التقاليد الاجتماعيّة بشكل تُصاحبه اللذّة والكمالات المحسوسة والماديّة. فعبادة الأصنام، مثلًا، تستفحل لدى عابديها بحيث يكون هدفهم الوحيد هو إرضاء تلك الأصنام، بينما يؤدّي الإيمان بالله سبحانه واليوم الآخر إلى تنظيم المسائل بحيث يمكن معها ضمان السعادة في هذه الدنيا وفي الآخرة معًا.

إذًا، فإنّ المذاهب المختلفة مؤثّرة في خصوص السنن المعمول بها في المجتمعات. فصُوَر الحياة الاجتماعيّة تختلف باختلاف الأصول العقائديّة في حقيقة العالم. ولـمّا كانت الأصول التوحيديّة هي بمثابة الآيات الرئيسيّة في **القرآن الكريم**، تطرّق الأستاذ المرحوم إلى المسالك الثلاثيّة في موضوع الأخلاق عَبر إبطال نسبيّتها، واستنكار نسبيّة القُبح والحسن، ورفض القول بعدم امتلاك الفضيلة والرذيلة أصولًا إنسانيّةً، وأنّهما تابعتان للبيئة والتغييرات المختلفة، مؤكّدًا بذلك على تثبيت المبادئ والأصول الخاصّة بالبنية التحتيّة للأخلاق. ويعتبر العلّامة الطباطبائي أنّ أهمّ مسلك من بين تلك المسالك، وأبرزها، هو المسلك القائل بأنّ السنن والتقاليد الأخلاقيّة ليست لأغراض الجاه والشهرة والشعبيّة والـمَجد والدعم الروحيّ، ولا لتجنّب الدخول إلى جهنّم والفوز بالجنّة، بل هي من أجل لقاء الله سبحانه، والتشرّف برؤية وجهه الكريم الذي يمثّل عين التوحيد.

وأمّا الآن، فإنّ من يريد وجه ربه، ولا هَمّ له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا، أو آخرة، أو جنّة، أو نار، وإنّما هَمّه ربّه، وزاده ذلّ عبوديّته، ودليله حبّه(٤٤).

ولأنّ العلّامة، قدّس سرّه، كان يؤمن بأنّ التوحيد يُشكّل البنية التحتيّة لجميع المعارف، بالإضافة إلى الأخلاق، وكذلك الأعمال الصالحة - ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ﴾(٤٥) - فهو يُصرّح قائلًا:

[...] إنّ المراد في الآية، على ما يعطيه السياق، هو أصل التوحيد الذي يتفرّع عليه سائر الاعتقادات الحقّة، وينمو عليه الأخلاق الزاكية، وتنشأ منه الأعمال الصالحة(٤٦).

ولـمّا كانت جميع الفيوضات تتنزّل من الله سبحانه وتعالى استنادًا إلى التوحيد، وأنّه ما

(٤٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٧٢.
(٤٥) سورة إبراهيم، الآيتان ٢٤ و٢٥.
(٤٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ٥٠.

من موجود مُستقلّ بنفسه ولا بغير الله تعالى، بل ولا يقتصر ضمن حدود الطبيعة، بل الواقع هـو أنّ كلّ موجود يمتلك أصلًا غيبيًّا، فـإنّ العلّامة الطباطبائي يعتبر أنّ الآية الدالّة على هذا المبدإ، وكذلك الآية الدالّة على بقاء القرآن الكريم، مُصانًا من أيّ تحريف هي من غُرر الآيات بقولـه: «[...] ومن غرر الآيـات القرآنيّة المشتملة على حقائق جمّة في السورة قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُه﴾»[٤٧].

واستنـادًا إلى هـذه الآية، فإنّ العلامـة الطباطبائي لم يعتمد فقط على كـون مسألة إنزال الحديد[٤٨]، وإنزال اللباس والريش[٤٩]، وإنزال ثمانية أزواج من الأنعام[٥٠]، وما شابهها من باب تفسير القرآن بالقرآن، بل كان يُفسّر في ضوء ذلك، أيضًا، مسألة تنزيل الوحي والملائكة والقـرآن، وكذلك مسألة الهداية الملكوتيّـة التي هي من خصائص ومميّزات الإمامة، استنادًا إلى قولـه تعالى ﴿أَئِمَّةً يَهْـدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[٥١]، إلى جانب الإيمان بعالم الـذرّ وأخذ الميثاق بوحدانيّة الله عـزّ وجـلّ ومسألة أسبقيّة القضاء علـى القدر، وميثاق لوح المَحـو والإثبات في اللوح المحفوظ، وبقيّة المسائل الدينيّة الأخرى:

> ومـن الحقائق الباهـرة المذكورة في هذه السورة [الرعـد] ما يتضمنّه قوله: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّـمَاء مَاءً﴾ [سـورة الرعد، الآية ١٧]، وقولـه: ﴿أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب﴾ [سـورة الرعد، الآية ٢٨] وقوله: ﴿يَمْحُـو اللهُ مَا يَشَـاء وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَاب﴾ [سـورة الرعد، الآية ٣٩]، وقوله: ﴿فَلِلّـهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد، الآية ٤٢][٥٢].

وذلك لأنّ الله عزّ وجلّ لا يمتلك الكمالات الوجوديّة وحسب، بل إنّ كلّ كمال وجوديّ إنّما هو ناشئ من ذاته المقدّسة سبحانه وتعالى، وكلّ كمال مختلط، أو ممزوج، بالتناهي والنقص فهو مسلوب من جلاله، وهو الكمالات الوجوديّة غير المحدودة التي هي عين ربّ العالمين، وكلّ اسـم دالّ على واحد من تلك الكمالات، وعلى سبيل ارتباط المخلوق بالخالق، ولهذا يعتبر العلّامة المرحوم الطباطبائي الآية الشريفة: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْـمَاء الْحُسْنَى﴾[٥٣] من غُرر الآيات القرآنيّة فيقول:

(٤٧) المصدر نفسه، الجزء ١٢، الصفحة ٩٤.
(٤٨) سورة الحديد، الآية ٢٥.
(٤٩) سورة الأعراف، الآية ٢٦.
(٥٠) سورة الزمر، الآية ٦.
(٥١) سورة الأنبياء، الآية ٧٣.
(٥٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١١، الصفحة ٢٨٦.
(٥٣) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

والآيـة من غرر الآيـات القرآنيّة تنير حقيقة ما يراه القرآن الكريم من توحيد الذات وتوحيد العبادة قبال ما يراه الوثنيّة من توحيد الذات وتشريك العبادة(٥٤).

وفي هذا السياق، أيضًا، وفيما يتعلّق بالآية الثامنة من سورة طه: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، يقـول الأستاذ العلامة: «ومن غـرر الآيات في السورة قوله تعـالى: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾»(٥٥). ولـمّا كانت الآية الشريفة ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(٥٦) تُبيّن بوضوح لا لَبس فيه موضـوع توحيد الله سبحانه وتعالى، والذي يُعدّ أساس جميـع المعارف القرآنيّة، يقول المرحوم الأستاذ: «[...] فيها آية النور»(٥٧). ويُعلّق أستاذنا العلّامة على الآية الشريفة ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لله﴾(٥٨) بقوله: «وهي من غرر الآيات»(٥٩).

وعندمـا سألنـا العلّامة الأستاذ ما هو السبـب في اعتبار سورة يس قلـب القرآن الكريم، أجـاب، قدّس سرّه، قائلًا: «الطريف أنّني سألت هـذا السؤال نفسه أستاذنا المرحوم [ميرزا علـيّ] آقا القاضي فأجابني بقوله: 'بسبب آيتين وردتا في آخر سورة يس وهما: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾'»(٦٠).

ومـن غرر الآيات الآية الشريفة ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾(٦١) التـي تُصوّر العلاقة أو الرابطـة الضروريّـة بين العمل والعامل في يـوم القيامة من حيث بيانهـا للخطوط العامّة لرحلـة المسافرين في هذا العالم، وكذلـك محور الثواب والعقاب. وكذلك الآيـة: ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾. ففي هـذه الآية إشارة صريحة وواضحة إلى أنّ جميع الأمور والتدابير وإيجاد العلاقـات والروابـط بين الأشياء وتربيتهـا وتطويرها وغير ذلك منوط بـالله سبحانه وحده دون غـيره، وللتأكيد على هذه المسألة يستطـرد العلّامة قائلًا: «والآية تثبت الربوبيّة المطلقة لله سبحانه [....]»(٦٢).

(٥٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٣، الصفحة ٢٢٠.
(٥٥) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ١١٨.
(٥٦) سورة النور، الآية ٣٥.
(٥٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٥، الصفحة ٧٩.
(٥٨) سورة الانفطار، الآية ١٩.
(٥٩) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٤٦.
(٦٠) انظر، أيضًا، المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٦٣.
(٦١) سورة النجم، الآية ٣٩.
(٦٢) سورة النجم، الآية ٤٢؛ انظر، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٢٧

ولـمّا كانت الآية الشريفة ﴿إِنَّا كُلَّ شَـيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[٦٣] تشير إلى مسألة التوحيد الربوبيّ والتنظيم الهندسيّ لجميع الظواهر، فهي برأي الأستاذ المرحوم واحدة من غُرر الآيات[٦٤].

وكذلك الآيات السبع في آخر سورة الحشر التي تشير إلى الترغيب بلقاء الله عزّ وجلّ من خـلال ما تطرحه حول موضوع المراقبـة والمحاسبة، بالإضافة إلى بعض أسماء الله الحسنى، والذي يُعدّ كلّ واحد منها تيارًا مستقلًّا للفيض، وتجليًّا بحدّ ذاته، فاعتبرها العلّامة، كذلك، مـن بين الآيات الأصيلة والأساسيّة[٦٥]، ثمّ الآية الشريفة: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾[٦٦] التي تتحدّث عـن اقتصار الوجود الحقيقيّ على الله سبحانه وتعالى وأنّ كلّ مـا لا يحمل اسمه المقدّس فهو باطل، لاحتوائها على مضمـون التوحيد الكامل، وهي ما اعتبرها العلّامة الطباطبائي في عِداد الآيات الرئيسيّة[٦٧].

والحاصـل هـو أنّ الله عزّ وجلّ مبـدأ جميع الوجودات الخارجيّـة في الوجود المحض، وبدون الوجود المحض ذاك لا يمكن لشيء أن يخرج إلى الوجود. أمّا مبدأ جميع الوجودات العلميّـة فهو معرفة ذلك الوجود المحضـ، إذ لا يمكن معرفة أيّ شيء من دون تلك المعرفة. ومـن هنا، فقـد اعتبر العلّامة الطباطبائي الآيات التوحيديّة التـي تبيّن صفات جمال الذات المقدّسة، وجلالها، ووحدتهـا، ووحدة مبدإ الخلق، ووحدة الربّ والمدبّر، وكذلك وحدة المعبـود، اعتبرها من غُرر الآيات، ومـن المعارف الأساسيّة في القرآن الكـريم، التي تُمثّل مبدأ معرفة بقيّة الآيات بحيث لا يمكن فَهـم أو إدراك أيّ آية من دون الاستناد إليـها.

وهـذا الأسلوب، أي فَهم الآيات القرآنيّة بواسطة الآيات الأساسيّة والمعارف الرئيسيّة، هو الأسلوب الذي سار عليه الأئمّة الأطهار عليهم السلام. وهذا ما يُطلق عليه تفسير القرآن بالقرآن.

ويُعتـبر هـذا الأسلوب أوضح مصداق للآية الشريفـة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللـهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًـا كَثِيرًا﴾[٦٨]، وهو ما تمّ بيانه بشكل قياسـ استثنائيّ، ممّا يعني أنّه لا وجود إطلاقًا لأيّ

(٦٣) سورة القمر، الآية ٤٩.
(٦٤) انظر، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٩، الصفحة ٥٧.
(٦٥) المصدر نفسه، الجزء ١٩، الصفحة ٢٠٨.
(٦٦) سورة لقمان، الآية ٣٠.
(٦٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٦، الصفحة ٢١٤.
(٦٨) سورة النساء، الآية ٨٢.

اختــلاف في أيّ جزء من **القرآن الكريم**. ولا يقتصر معنى هذه الجملة على بيان العقد السلبيّ للقضيّة، وهو أنّه لا وجود لأيّ اختلاف بين معاني **القرآن الكريم**، بل المُراد بذلك بيان عقدها الإيجابــيّ، بمعنى أنّ جميع المفاهيم القرآنيّة منسجمــة ومتناسقة مع بعضها البعض، ويستند كلّ واحــد مــن تلك المفاهيم على غيره، وكلّ آية من الآيــات القرآنيّة صادقة في مضمونها، ومُصدّقــة لمضمون الآية الأخرى، إن بشكل مباشر أو غير مباشر. وقال أمير المؤمنين – وهو القــرآن الناطق – عليه السلام، مُشيرًا إلى الآية المذكــورة: «[...] وذكر أنّ الكتاب يصدّق بعضــه بعضًا، وأنّه لا اختــلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا﴾، وإنّ القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق»(٦٩).

وهكــذا، فإنّ جميع آيات **القرآن الكريم** تتوافق مع بعضها بعضًا، ولذلك فهو يتراوح بين متشابه من الآيات ومثانيها، وفي هذا يقول المرحوم الطباطبائي:

> وسمّيــت الآيــات القرآنيّة «مثاني» لأنّ بعضها يوضح حال البعض، ويلوي وينعطف عليه، كما يشعر به قوله ﴿كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾، حيث جمع بين كون الكتاب متشابهًا يشبه بعض آياته بعضًا، وبين كون آياته «مثــاني»، وفي كلام النبي صلّى الله عليه وآله في صفة القــرآن: «يصدّق بعضُهُ بعضًا»، وعن عليّ عليه السلام فيه: «يَنطِقُ بعضُهُ ببعض، ويشهد بعضُهُ على بعض»(٧٠).

ولا شــكّ في أنّ فَصــل كلّ آية عن بقيّة الآيات، وعدم الالتفــات إليها، عند تفسير الآية المطلوبــة، وتفريقها، وعزلها، والإحجام عن الاستمداد بالآيات الأخرى كدليل، أو تأكيد، أو شاهــد، على الآية المُــراد تفسيرها، إنّما هو نوع من الفُرقة والتفريق بين آيات **القرآن الكريم** المنسجمة والمتّحدة مع بعضها البعض، وما نتيجة هذا التقطيع والتجزيء وبعثرة أجزاء كلام الله إلّا مــا ذكره **القرآن الكــريم** نفسه على لسان أعداءه الذين يتمنّــون أن يتعرّض القرآن لمثل ذلك؛ ﴿كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾(٧١).

فرغم تصريح الروايات بأنّ المقصود بـ﴿عِضِينَ﴾ هم الذين فرّقوا القرآن وجزّؤوا وحدته، فآمنــوا ببعضــه، وكفــروا بالبعض الآخــر، والذين نسبــوا إلى القرآن الكريم مــن الشبهات والإشكالات ما لا يستحقّه كقولهم مثلًا: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾(٧٢)، أو: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ

(٦٩) نهج البلاغة، مصدر سابق، الصفحة ٥٤.

(٧٠) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٢، الصفحة ١٩٠.

(٧١) سورة الحجر، الآيتان ٩٠ و٩١.

(٧٢) سورة المائدة، الآية ١١٠.

الأَوَّلِين﴾[٧٣]، وغير ذلك، إلّا أنّ عزل كلّ آية من الآيات وفصلها بعضها عن بعض يُعدّ بحدّ ذاته نوعًا من التعضية والتفرقة كذلك[٧٤]. فالآية التي تستند إلى آية أخرى لا يمكن تفسيرها بمعزل عن مفاهيم بقيّة الآيات.

٢. السيرة الفلسفيّة للأستاذ العلّامة الطباطبائي

٢. أ. همّة الأستاذ العلّامة الطباطبائي العالية ومنهجه الفلسفيّ

تتألّف الأسس والقواعد الفكريّة للأستاذ العلّامة من البراهين اليقينيّة، ولا غير، لأنّ إثبات المسائل الفلسفيّة غير مقدور عليه سوى بالمقدّمات اليقينيّة التي تفوق مجالات الإحساس، وتسمو على حدود الاستقراء، وتتعدّى مساحة الاختبار والامتحان، وترقى على سَرد الآراء ونقل الأقوال والأنباء، وأكثر أهمّيّةً من الاعتماد على المشهور، وأرجح كفّةً من الاستناد إلى الإجماع، أو الأدلّة الظنّيّة الأخرى التي قد تكون مفيدةً في العلوم التجريبيّة والمعارف النقليّة، بالإضافة إلى كونها بعيدةً كلّ البُعد عن عقود العلوم الاجتماعيّة وعهودها وقواعدها. ولم يكن بمقدور أيّة مقدّمة التحليق إلى ما وصلت إليه الروح الشامخة لهذا الحكيم المتألّه سوى من خلال العلوم المعروفة والمبادئ اليقينيّة، لأنّ روح الإنسان الكامل لا يمكن لها أن تكون رَهنًا بما هو غير يقينيّ.

وتشكّل المبادئ البيّنة لدى العلّامة النسيجَ الفكريّ الخاصّ به، لا سيّما أنّ الفلسفة هي معرفة حقائق عالم الوجود، وتمييز الوقائع العينيّة عن الخواطر الوهميّة، وهذا لا يتيسّر إلّا من خلال المقارنات البيّنة المركّبة من البديهيّات الأولى، أو الأدلّة المُبيّنة التي تُختَم بالقضايا البديهيّة والابتدائيّة. ولذلك، لا بدّ من التفريق بين القضايا البديهيّة التي تُعدّ أساس الاستدلالات الفلسفيّة من جهة، وبين الفرضيّات التي تُمثّل حجر الزاوية للعلوم التجريبيّة، للحيلولة ما أمكن دون الاعتماد على الفرضيّة بدلًا من القضيّة البديهيّة في الفلسفة، وتجنّب استخدام الأُسس الخاصّة بالعلوم التجريبيّة في بيان المسائل العقليّة التي لا تحتاج إلّا إلى القضيّة البديهيّة، رغم حصول نوع من الاستفادة العقليّة التي هي بحاجة إلى القضيّة البديهيّة.

(٧٣) سورة الأنعام، الآية ٢٥.

(٧٤) العُضْوُ والعِضْوُ: كلّ عظم وافر بلحمه، وجمعهما أعضاء؛ و«عَضّى» الذبيحة: قطّعها أعضاء؛ و«عَضّى» الشيء: وَزَّعَهُ وفرّقه قال: «وليس دين الله بالمعضّى»؛ و«العضة»: القطعة والفرقة؛ وفي التنزيل: ﴿جعلوا القُرْآنَ عِضِينَ﴾. المترجم.

ورغـم أنّ الاستعانـة بالمبادئ والأصـول البديهيّة في العلوم التجريبيّـة هو أمر مطلوب ولازم تمامًـا، لكن، وللوصول إلى حلـول للمسائل الفلسفيّة، لا يُلجَـأ إلى فرضيّات العلوم التجريبيّة وحسب كحجر أساس ثابت وأصيل، بل لا يمكن تأسيس أيّ برهان أو استخراجه مـن القضايا المسلَّم بها والمقبولة لدى عامّة الناس، لأنّها ببساطة **مسـلَّم بها ومقبولة لدى عامّة الناس**، رغم إمكانيّة تشكيل قياس جدليّ منها على أيّة حال. ورغم أنّ المنطق قد بيّن بشكل مبسـوط الفارق بين المبدإ البديهـيّ والمبدإ المُسَلَّم به، والذي يُستفاد من أحدهما في البرهان بينما يُستفاد من الآخر في الجدل والخطابة معًا، إلّا أنّ هذا هو الفرق من وجهة نظر العلّامة بـين القضيّة البديهيّة والفرضيّة العلميّة، حيث تُستخدَم الأولى في البراهين الفلسفيّة والثانية في استدلالات العلوم التجريبيّة.

ولا تُستخـدَم الفرضيّـة في علم ما لأغراضـ الاستنتاج العلميّ، أو لكـي نتعلّم المسائل والنظريّـات الخاصّة بالعلم المذكور؛ بمعنى أنّه لا تقوم الفرضيّة بتحويل المجهول إلى معلوم، إنّمـا هـي لتحديد المسير لكـي لا يفقد سلوكنا العلمـيّ طريقه. وفي غير هـذه الصورة، فإنّ استنتاجنـا للمسائل سيكون رهنًـا ببراهين المسألة، وأدلّة التجربـة، وسائر الأسباب المتعلّقة بإيجاد النظريّة، وليس بمعلول الفرضيّة. في حين أنّ الفرضيّة تشبه إلى حدّ كبير ساق الفرجار الثابتة التي تعمل على تثبيت ساقه الأخرى المتحرّكة ومنعها من السير على غير هدى، لا أن تقوم الساق الثابتة بإيجاد النقاط التي تكوّنها ساق الفرجار المتحرّكة[٧٥].

وهكـذا، فـإنّ الأمر لا يقتصر على وجود حدّ فاصل بـين الفلسفة من جهة وبين العلوم التجريبيّة من جهة أخرى، وبالتالي تميّز المسائل الخاصّة بكلّ منهما عن الآخر، بل إنّ أسلوب الاستـدلال ونمـط الاحتجاج لكلّ منهما يختلـف عن الآخر. إذ رغـم الاستعانة في العلوم التجريبيّـة بالقضايـا البديهيّة كالفرضيّات، إلّا أنّه لا يمكن إيجـاد البراهين، أو تشكيلها، في المسائـل الفلسفيّة من الفرضيّـات. وهذا ما كان الأستاذ الراحل يكرّره في كلامه حول هذا الموضـوع، وهو أنّ بعض المسائل العلميّـة الطبيعيّة قد وجدت طريقها إلى الفلسفة كأصول موضوعـة، ومـع تقدّم العلـوم التجريبيّـة، تشتّتت تلـك المسائل وتغيّرت كثـيرًا، وتبدّلت أشكالهـا مع تغيّر الفرضيّات، لكن لم تتعرّض المسائـل الفلسفيّة نفسها إلى أدنى خلل. وفي الوقـت الحاضر، أيضًا، تسلّلت بعض المسائل العلميّة إلى الفلسفة كأصل موضوعيّ دون أن

(٧٥) محمّد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعيّ**، تعليق مرتضى المطهّري، ترجمة محمّد عبد المنعم الخاقاني، الطبعة ٢ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٨)، المقالة ٥.

تقـدّم الفلسفـة أيّ ضمانة عقليّة لأيّ منها، لأنّها قد تتغيّر هـي الأخرى، سواء في المستقبل القريب أو البعيد، بينما ستبقى القوانين الفلسفيّة محفوظةً ومصانةً.

وقـد كان الأسلـوب العقليّ لهذا الحكيم المتبحّـر يستند إلى التفكير علـى أساس وقائع عـالم الوجود وحقائقـه، وكان يسعى إلى منـع تسلّل المسائل الاعتباريّـة إلى أعماق المسائل العقليّـة، ويحرص علـى عدم الخلط بين البحـوث الفلسفيّة والمسائـل الاعتباريّة. وكان لا يوافق على استخراج البراهين العقليّة بالاستعانة بالمقدّمات التي يقتصر استخدامها في العقود الاجتماعيّـة وما شابههـا، والحذر في تجنّب الخلط بين المسائل التـي يمكن بحثها من خلال الضرورة والإمكان والامتناع من ناحية، وبين القضايا التي تُناقَش ضمن إطار الحسن والقُبح والإباحـة من ناحية أخرى. ولكي يُعيّن الحدود بين الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة، ويميّز بـين المسائل الفلسفيّة ونظيرتها الاعتباريّة، فقد كتب العلّامة الطباطبائي مقالته السادسة من **أصول الفلسفة**، والفصلَ العاشر من المرحلة الحادية عشرة من **نهاية الحكمة**، فكانت نتيجة ذلك التحليل والتمييز بين المسائل الفلسفيّة والمسائل الاعتباريّة تكوين نقد مُعمّق في موضوع العلّة والمعلـول، ومسألة تقسيم العلّة الفاعلة إلى فاعل بالقصد، وفاعل بالجبر، مشيرًا بوضوح إلى عدم وجود أيّ فرق من الناحية العقليّة بين الفاعل بالقصد والفاعل بالجبر، لأنّهما متشابهان في جميـع المبـادئ الاختياريّة، بينما يقتصر الفـرق بينهما في التقاليـد الاجتماعيّة من أجل الحفـاظ على مصالح المجتمع من حيـث التقنين السائد، وأنّ الأفعـال الصادرة عن الفاعل بالقصـد لها آثارها التـي لا تترتّب على الأفعال الصادرة عن الفاعـل بالجبر. وبعد أن طُرِحَ هـذا التحليل بشكل تامّ في محاضرات الفلسفة التـي كان يقيمها الأستاذ العلّامة، تمّ تدوينها وطبعها بشكل تعليقة على **الأسفار**، وكفصل من كتابه المستقلّ المسمّى **نهاية الحكمة**[٧٦].

وللمحافظـة على المسائل الفلسفيّة، وتمييزها عن العلوم والمقدّمات الاعتباريّة، لم يستَعن العلّامـة الطباطبائي إطلاقًا بالقصص والحكايات خلال تدريسـه، أو عند تأليفه في المسائل العقليّـة، ولا بالشواهد الشعريّة، وكان يقول إنّ ذلـك سيُعرّض استحكام المسائل الفلسفيّة وإتقانها إلى خلل وضرر لا يمكن إصلاحهما.

ومـن الخصائص البارزة لسيرة العلّامة الفلسفيّة كـثرةُ التفكير، حيث كان يقضي أوقاتًا طويلةً في التفكير والسكوت، ولم يكن يُجيب على أيّ سؤال دون أن يفكّر فيه مليًّا، ويدقّق في تفاصيله قبل قوله.

(٧٦) محمّد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة** (بيروت: مؤسّسة أهل البيت عليهم السلام، ١٩٨٦)، المرحلة ٨، الفصل ٧.

وكان أسلوبه التحليليّ يتمثّل في البحث الكامل في الموضوعات الفلسفيّة، ولم يسمح لنفسه بالدخول في أيّ بحث، أو نَفي بعضه، أو تأكيده، إلّا بعد أن يحصل على تصوّر صحيح ومنظار دقيق للموضوع، وكان يقول دائمًا بأنّ الكثير من التعقيدات في المسائل الفلسفيّة إنّما هي وليدة عدم دراسة موضوع البحث بشكل كامل. ولـمّا كانت البحوث العقليّة تدور حول محور الوقائع الخارجيّة، فإنّه لـو تمّ التدقيق في أيّ موضوع، وتمّ تصوّره بشكله الصحيح، فسوف تتجلّى العديد من لوازمه وملزوماته وملازماته، وبالتالي سيسهل الاستدلال بثبوتها لموضوع المسألة. وعلى هذا، فإنّ التصوّر النظريّ في المسائل الفلسفيّة مقدّم على التصديق النظريّ، إذ لـو تمّ إدراك موضوع القضيّة كاملًا فستتبيّن العلاقة بين لوازمه وملازماته بيُسر وسهولة، فالسرّ في ترتّب المحمولات المتعدّدة على موضوع واحد، وقيام كلّ جماعة من أصحاب الرأي بحمل حكمها الخاصّ وأثرها المخصوص على نفس الموضوع، ثمّ ظهور الاختلاف في العقائد حول مسألة ما، أقول، السرّ في كلّ ذلك يكمن في أنّ لكلّ موضوع من تلك الموضوعات تصوّراته الخاصّة به، وتحاول كلّ جماعة فرض تأثيرها على الموضوع إذا كان تصوّرها له صحيحًا بما يتناسب وحالة الموضوع واستحقاقه الكامل لذلك.

كان يقول إنّه توجد الكثير من الآراء والنظريّات بين المتكلّمين والحكماء والعرفاء حول الماهيّة والوجود، لأنّ بعضهم يعتقد بأصالة الماهيّة، فيما يرى بعضهم الآخر أنّ الأصالة تكمن في الوجود، ويقول البعض الآخر بأنّ الوجود الأصيل يشتمل على حقائق متباينة، بينما قال آخرون بأنّ تلك الحقائق إنّما هي حقيقة تشكيكيّة واحدة، وادّعى الخواصّ أنّها حقيقة شخصيّة واحدة، وكلّ ذلك عائد إلى الدرجات المختلفة في معرفة الوجود والماهيّة، ثمّ حمّلت عليهما كلّ جماعة ما أدركته من هذَين الأمرَين أفضل من الآخر، وأمّا الفرقة التي لم تتعرّف على ذينك الموضوعَين إلّا بشكل سطحيّ، فقد نسبت إليهما حكمها النازل والسطحيّ.

وكذلك كان العلّامة يقول بأنّ الآراء الخمسة المذكورة لا تختلف فيما بينها، بل تسير جميعها بموازاة بعضها البعض، وإنّ كلّ واحد من تلك الآراء يُكمّل الآخر، ولا وجود إطلاقًا للبينونة أو التضادّ بين الكامل والناقص، لأنّ هذا الأخير لا يزيح الكامل، والكامل يرى نقص الناقص فيقوم بترميمه وإصلاحه.

ومن هنا، وبالاستناد إلى هذا المبدإ، يمكننا تبرير وتحليل التطوّر الفلسفيّ لدى صدر

المتألّهين، قدّس سرّه، الذي كان مشهودًا خلال فترتَين من فترات سيره العقليّ، حيث كان يعتقد في فترة ما بأصالة الماهيّة، ثمّ غيّر رأيه في الفترة التالية واعترف بأصالة الوجود. وفي فترة من فترات حياته العلميّة، كان الملّا صدرا مؤمنًا بالعلم التفصيليّ للواجب تعالى بالممكنات وفقًا للشرح الذي قدّمته مدرسة الإشراق عند بيانه ذلك العلم، وكانت آراؤه منسجمةً ومتشابهةً مع آراء شيخ الإشراق. ثمّ في فترة لاحقة اعتبر تلك الآراء غير كافية، وتَوَصّل إلى رأي نهائيّ ودقيق مفاده أنّ العلم إجماليّ في نفس الوقت الذي يمثّل فيه كشفًا تفصيليًّا.

وكان العلّامة يسعى دومًا إلى أن لا تُقام البراهين في مسألة فلسفيّة واحدة، أو يتمّ تشكيلها من العلوم المعروفة، والمقدّمات البديهيّة، أو تُنشأ من الأصول والمبادئ المُبيّنة التي تمّ بيان أدلّتها قبل ذلك، فضلًا عن عدم قبوله إقامة عدّة براهين في مسألة واحدة، حيث كانت مقدّمات بعضها تُحال إلى المستقبل. وكان يقول بأنّه لا يمكن للمسألة التي يتمّ طرحها مع المبادئ الموضوعة أن تنعش الروح، ولا يمكن للبحث أن يصبح بحثًا فلسفيًّا خالصًا ونقيًّا، من خلال إحالته إلى المستقبل.

وهكذا، لم يقتصر تدريس العلّامة على أساس مُراعاة نظام رياضيّ خاصّ في طرح واستدلال المسائل الفلسفيّة، بل كان أُسلوب تأليفه، أيضًا، يستند إلى هذا الركن المهمّ، وهو ما نلاحظه بجلاء في مؤلّفاته الأخيرة باللغة الفارسيّة مثل **أصول الفلسفة وبداية الحكمة ونهاية الحكمة**. ولم يكن مُعتادًا على إيكال أيّ موضوع، أو مسألة، إلى المستقبل إلّا في حال وجود ضرورة ملحّة لذلك. وعلى هذا قام بتقسيم المسائل الفلسفيّة إلى قسمَين، هما: أوّلًا، المسائل الفلسفيّة العامّة والجامعة؛ ثانيًا، المسائل الفلسفيّة الخاصّة والتقسيميّة.

فالقسم الأوّل يضمّ مسائل حول موضوع الفلسفة، ومن الطبيعيّ أنّ يكون محمولها مشابهًا لموضوعها كذلك، مثل مسألة أصالة الوجود وتشكيك الوجود وبساطة الوجود وفعليّة الوجود وما إلى ذلك، حيث يمكن القول – ومن خلال نظرة تأمّل واحدة وتحليل سطحيّ[٧٧] – بأنّ موضوع كلّ واحدة من تلك المسائل هو الفلسفة. وبالتالي، فإنّ محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاته كذلك.

أمّا القسم الثاني، فيشمل المسائل التي يكون موضوع بعضها هو الفلسفة، كمسألة

(٧٧) لا بدّ من الانتباه إلى أنّ موضوع الفلسفة في الواقع هو «الموجود» وليس «الوجود»، ولكن، وبعد إثبات أصالة الوجود، فإنّ موضوع الفلسفة في الحقيقة يصبح الوجود نفسه. المؤلّف.

الوجود الذهنيّ ومسألة العلّة والمعلول، والرابط والمستقلّ، وغير ذلك، حيث تكون الفلسفة موضوعها جميعًا. وبالتالي، فإنّ محمولات تلك المسائل تشبه موضوعاته كذلك.

وكان أسلوب الأستاذ العلّامة، ومنهجه في التدريس، يؤكّد على عدم وضع مسألة تتعلّق بالقسم الثاني في القسم الأوّل من أجل الحفاظ على النظم الرياضيّة، وكان يسعى أيضًا إلى عدم نسبة مسألة من القسم الأوّل إلى القسم الثاني هادفًا إلى عدم إضفاء الاستقلاليّة على المطالب والموضوعات الفرعيّة، أو فصلها عن أصلها، لأنّ ذلك سيزيد من صعوبة التصوّر والتعقيد في الاستدلال.

على سبيل المثال، يمكننا الإشارة إلى مسألة **الجعل**، وهل أنّ الماهيّة هي المجعولة أم الوجود، أو ربط الماهيّة بالوجود، وهو ما أفرد له صدر المتألّهين قدّس سرّه في **الأسفار العقليّة الاربعة**، والسبزواري قدّس سرّه في **شرح المنظومة** بابًا مستقلًّا، فيما أدرج العلّامة رحمه الله ذلك ضمن فروع مسألة العلّة والمعلول، بمعنى أنّ بحث موضوع ما تمنحه العلّة للمعلول، أو ما هو الشيء الموجود في المعلول، هل هي الماهيّة، أم الوجود، أم شيء آخر، كلّ ذلك يأتي بعد تثبيت قانون العلّيّة. وكما أنّ هذا الموضوع مشهود في كتاب **الشواهد الربوبيّة** للملّا صدرا، فهو واضح كلّ الوضوح في **بداية الحكمة** و**نهاية الحكمة** للعلّامة. وكذلك موضوع اتّحاد العالم بالمعلوم ضمن إطار علم الممكن بالواجب، ونقد ودراسة ما طرحه صدر المتألّهين قدّس سرّه في بحثه القائل بأنّ العلم بالمعلول لا يتيسّر إلّا بواسطة العلم بالعلّة، حيث بقيَ مُعقّدًا وغير مفهوم باعتراف الحكيم السبزواري قدّس سرّه. لكنّ العلّامة، قدّس سرّه، استطاع حلّ تلك المسألة في باب اتّحاد العالم بالمعلوم بالاستعانة بحَمل الحقيقة. إلّا أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ القسم الأعظم من تلك الإنجازات يعود إلى الفيض الخاصّ الذي تمتّع به حكيم الإماميّة المشهور المرحوم صدر المتألّهين قدّس سرّه.

وقد كان أسلوب العلّامة، قدّس سرّه، في التحقيق في المسائل الفلسفيّة متميّزًا بنفس الصفات التي تميّزت بها حكمة صدر المتألّهين قدّس سرّه المتعالية ومبادئها الخاصّة، بالإضافة إلى فوائد التحليل المنطقيّ التي استقاها من ابن سينا. بمعنى أنّ العلّامة الطباطبائي كان يطرح ويؤلّف في مسائل أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهريّة، وجسمانيّة الحدوث، وروحانيّة بقاء الروح، والبحوث المُعمّقة الأخرى للملّا صدرا، كان يطرحها ويؤلّف فيها بأسلوب التحليل الذي استخدمه ابن سينا، ويسعى إلى تدريس كلّ تلك الموضوعات، أو التأليف فيها، بميزان المنطق الخاصّ بابن سينا، ويجتهد في عدم الخلط

بين الموضوع الذي يفتقر إلى الطريق الفكريّ والعلم الحصوليّ والذي لا يمكن طرحه وفقًا لأسلوب القياس المنطقيّ وبين المسائل الفلسفيّة، أو العقليّة الخاصّة، حيث كان يقول بأنّ جماعة من الحكماء الربّانيّين سعَوا إلى الجمع بين معارف **القرآن الكريم** وإدراكات العرفان الصحيح والآراء الثابتة حول البرهان، وقد تحمّل كلّ من شيخ الإشراق وابن تركة وآخرون الكثير من الأعباء، وسلكوا طريقًا مُعيّنةً إلّا أنّ التوفيق كان من نصيب صدر المتألّهين الذي استطاع الجمع بين العرفان والبرهان لخدمة **القرآن الكريم**.

وعلى غرار ما قام به حكيم الإماميّة صدر المتألّهين، أراد أستاذنا الكبير أن يحذو حذوَه، والجمع في تفسيره القيّم الميزان بين كلّ من العرفان والبرهان في مكانهما المناسب إلى جانب **القرآن الكريم**، وهذا الجمع الذي قام به العلّامة في التحقيق في مبادئ الملّا صدرا، والتحليل المنطقيّ لابن سينا، يذكّرنا بما أنجزه الفيلسوف المعروف الفارابي حيث كان العلّامة يقول بأنّ **الفارابي يُمثّل نتاج كلّ من الشيخ الرئيس ابن سينا والملّا صدرا**. ونحن لا نُبالغ إذا ما أطلقنا على الأستاذ العلّامة اسم فارابي هذا العصر.

٢. ب. الآراء الفلسفيّة للعلّامة الطباطبائي

سنكتفي، هنا، بالاستعراض السريع لبعض إنجازات العلّامة الطباطبائي الفلسفيّة وإبداعاته.

١. لا يمكن إثبات المسائل الفلسفيّة إلّا عن طريق البرهان المؤلّف من العلوم المعروفة والمقدّمات البديهيّة، وذلك خلافًا للمسائل الكلاميّة، مثلًا، التي يمكننا بيانها وتوضيحها بواسطة الجدل والاستعانة بالمقدّمات المسلَّم بها. فأمّا البرهان المُعيِّن لليقين فهو على قسمَين.

القسم الأوّل هو البرهان «لِمْ»، ويُمثّل الحدّ الوسط. لذلك، بغضّ النظر عن كونه علّة ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر في إطار التصديق والذهن، فهو علّة الثبوت الربطيّ وتحقيق الارتباط بين الحدّ الأكبر والحدّ الأصغر في إطار الخارج.

أمّا القسم الثاني من البرهان المُعيِّن لليقين فهو برهان «إنْ»، حيث يكون الحدّ الوسط والحدّ الأكبر فيه متلازمَين، وما يتمّ إثباته للحدّ الأصغر لا بدّ أن يكون كذلك للحدّ الآخر، ولكن عندما يكون الحدّ الوسط هو معلول الثبوت النفسيّ للحدّ الأكبر، عندئذ لا يمكن إطلاقًا تشكيل البرهان والوصول بهذه الطريقة إلى الثبوت النفسيّ للحدّ الأكبر. ومع هذا، يمكننا الاستدلال بالثبوت الربطيّ الخاصّ بالحدّ الأكبر. أمّا سرّ ذلك، فيكمن في عدم

إمكانيّة معرفة علّة مُعيّنة بواسطة المعلول لأنّه يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينيّةً، إذ ليس باستطاعتنا التيقّن من المعلول مع التشكيك في العلّة لكي يكون بالإمكان الاستدلال بالعلّة المشكوكة عَبر المعلول المتيقّن. ولهذا، لم يتمّ الاهتمام بهذا القسم (الثالث) في كتاب **برهان المنطق**، فضلًا عن عدم الاستفادة منه في الفلسفة، لكن - ومن خلال تحليل مُعيّن - يمكن إرجاع هذا القسم (الثالث) بالذات إلى القسم الأوّل، وإرجاعه كذلك إلى القسم الثاني بتحليل آخر مُغاير للأوّل حيث يكون كلّ منهما باعثًا على اليقين في تلك الحالة(٧٨).

ونلاحظ في كلام الكثير من الحكماء والفلاسفة، وضمن مسائلهم الفلسفيّة، قولهم إنّه يمكن إثبات الموضوع الفلانيّ من خلال برهان «لِمْ»، وأنّ الموضوع الفلانيّ يمكن إثباته ببرهان «شبه لِمْ»، لكنّ العلّامة، قدّس سرّه، لم يكن يعتقد بوجود طريق مفتوح أمام برهان «لِمْ» في المسائل الفلسفيّة(٧٩)، لأنّ موضوع الفلسفة الأولى هو الواقع الخارجيّ الذي هو أشمل من كلّ الأشياء والمتضمّن لها جميعًا، بل لا شيء خارج عنه، وأمّا محمولات المسائل الفلسفيّة، فإمّا أن تكون لوحدها مساويةً لموضوع الفلسفة، أو كلّ منها يكون مساويًا لموضوعها وموازيًا له بحدّ ذاتها. وعلى هذا، فإنّ الشيء الذي يكون سببًا في ثبوت المحمول العامّ لموضوع عامّ وشامل لجميع الموجودات لا يفترض أيّة عليّة للموجود المطلق.

ولأنّه ليس بإمكان أيّ سبب وضع فرضيّة صحيحة لموضوع الفلسفة، ولا للمحمول المساوي لذلك الموضوع، فإنّ الطريق مسدود أمام برهان «لِمْ» في مسائل الفلسفة الأولى، والبرهان الوحيد الذي يمكنه إثبات المحمولات الفلسفيّة لموضوعاتها هو البرهان «الإنّي» الذي يعتبر أحد المتلازمَين به متلازمًا للآخر، فهو الطريق الوحيدة المفتوحة أمام المسائل الفلسفيّة الخاصّة بالملازمات العامّة للوجود. هذا، وكان العلّامة الطباطبائي يعتبر أنّ عنوان «برهان الصدّيقين» الذي يشير إلى الاستدلال على الشيء بالشيء نفسه إنّما هو عنوان ناقص، لأنّ ذلك يعني أنّ مفهومًا ما سيصبح في العلم الحصوليّ سببًا لثبوت عنوان آخر رغم أنّ مصداق كلِيهما هو واحد، ولا مجال للبرهان في المشاهدات الحضوريّة.

٢. اعتبار الفاعل بالجبر والفاعل بالقصد شيئًا واحدًا، واقتصار الفرق بينهما في المسائل الاعتباريّة، ثمّ الفصل بين المسائل النظريّة والتقاليد الاجتماعيّة، وهو ما بيّنّاه أعلاه.

---

(٧٨) ابن سينا، **الشفاء: المنطق، ٥- البرهان**، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي (القاهرة: وزارة المعارف العموميّة، ١٩٣٥)، المقالة ١، الفصلان ٧ و٨.

(٧٩) انظر، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ٨؛ وانظر، تعليقات العلّامة الطباطبائي على كتاب **الأسفار**: صدر الدين محمّد الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١).

٣. عـدم الإيمان بالفصل والتفريق بين الإرادة في الفاعلَين بالإرادة وبين العلم بالضرورة العمليّـة والجزم بـ«الواجب»، حيث قال بأنّـه لا يوجد في نفس الإنسان في الحقيقة وصف غـير العلم بـ«الواجـب»، أو التأمّل في وجوده على الأقلّ. وعندما سُئـل عمّا إذا كان يعني بقوله هذا ما أشار إليه بعض المعتزلة من إرجاع الإرادة إلى الإيمان بالمنفعة، أجاب قائلًا: «مع فارق ضئيل، وهو أنّ حاصل ذلك الجزم يكون بـ'الواجب' وليس مجرّد الانصياع للمنفعة». وفي جوابه على السؤال القائل بوجود اليقين أحيانًا دون العمل من حيث عدم تحقّق الإرادة كقوله تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾(٨٠)، صرّح الأستاذ العلّامة بعدم إمكانيّة الفصل بين اليقـين بـ«الوجوب المطلق» والعلم بـ«الوجوب الشامل» مـن جهة، وبين الإقدام على العمـل من جهة أخـرى. وأمّا ما نقـرؤه حول فرعون وغـيره فهو اليقين النسبـيّ، والعلم بـ«الوجوب النسبيّ»، لأنّه لا وجود للعلم بـ«الواجب» في بعض قوى النفس، وكذلك بعض الميول النفسانيّة، ولولا ذلك لاشتمل عليه أيضًا.

ولـمّـا كان الأستاذ الطباطبائـي يتأنّى في إثبات وصف مستقلّ باسـم الإرادة بعيدًا عن حقيقـة العلم، فقد كان يبيّن مسائـل الإرادة عند طرحها كنقل قول عن أحد، كما كان يُعبّر عنه بقوله «على ما قيل» رغم إشارته إلى ذلك في بعض بحوثه.

٤. التريّـث في ما يتعلّق بوضـع الإرادة الذاتيّة للواجب تعـالى في مقابل الإرادة الفعليّة للأحـد عزّ وجلّ، واعتبـار ذلك علمًا بالنظـام الأحسن - بعد التحليـل والدراسة - وهو مـا اتّفق عليه الحكمـاء والفلاسفة الربّانيّون قبله. فرغم أنّه ما من أحـد يُنكر الإرادة الفعليّة أو يشـكّ بتفاصيلهـا، إلّا أنّ الإرادة الذاتيّـة إذا ما تمّ تجريدها من كلّ نقـص وإرجاعها إلى معنـى العلم، وفقدت مفهومـها بشكل كامل، فإنّهـا لن تكون وصفًا منفصلًا عن العلم لأنّ كلّ صفـة من الصفات الذاتيّـة للواحد الأحد تُمثّل مفهومًا يختلـف عن مفاهيم الأوصاف الأخـرى، وإن كانـت مصداقًا لعين الذات وعين الوصف الذاتـيّ. وعلى هذا، فعند ثبوت وصـف ذاتـيّ للواجب تعالى بعيـدًا عن الأوصاف الأخـرى، فإنّه لا بدّ له مـن أن يحتفظ بمفهومـه المجرّد باسـم الإرادة بعد تنزيهه من كلّ شائبة ونقص، ولا ينبغي له أن يذوب في مفهـوم وصف آخـر. وإذا كان مفهـوم الإرادة الذاتيّـة للواجب تعالى يعنـي العلم بالنظام الأصلـح، فإنّه بالتأكيد لن يكون بمعزل عن الوصـف. وبناءً على ذلك، لم يتريّث العلّامة في مسألة الإرادة الذاتيّة للواجب تعالى وحسب، بل انتقد، عند تفسيره للقدرة الذاتيّة، أسلوب

(٨٠) سورة النمل، الآية ١٤.

الحكمــاء الربّانيّين، وذلك لعدم قيامهم بتفسير القدرة على أساس صحّة الفعل والترك الذي هــو أسلوب أهل الكلام، بل فسّـروا معناه بمشيئة الفعل والترك، واقتبسـوا المشيئة والإرادة عنـد تفسيرهم للقدرة الذاتيّة. ولـمّا كان مفهوم مبـدإ الإرادة الذاتيّة غير واضح المعالم، فإنّ اعتماده في تفسير القدرة لا يخلو من الإشكالات. ومن هنا، فسّر العلّامة الطباطبائي القدرة الذاتيّـة قائلًا بـأنّ الذات هي مبدأ الفاعـل بالعلم والاختيار وفي ذلك قيـود لازمة، متفاديًا سلب القيد من الإرادة.

٥. التريّـث في إثبات عالم المُثُل الـذي قال به أفلاطون واعتمـده الإشراقيّون، ومال إلى تأييده شيخ الإشراق، واختاره صدر المتألّهين، مُعلّلًا ذلك بعدم وجود أيّ مباينة – مهما كان نوعهـا – بين وجود العقول المجرّدة عرضًا والعقول المجرّدة طولًا، وحلّ مسألة التشكيك في سلسلـة العقـول العرضيّة. لكنّ ما أراد الإشارة إليه هو أنّ المقصود بمسألة آلهة المُثُل لدى الحكمـاء الربّانيّين، والتي قاموا بإثباتهـا مستندين إلى قاعدة الإمكان الأشرف، هو أنّ هناك سلسلـةً مـن الكلّيّات المجرّدة الموجـودة في الوجود الخارجيّ لعالم العقـل، تشبه من حيث الماهيّـة النوعيّة فردًا ماديًّا موجودًا في ظلّ الماهيّة الكلّيّـة لذلك الفرد المادّيّ الموجود، وأنّها لا تتّصـف بأيّ تفاوت ماهويّ مع الفرد المادّيّ إلّا من ناحية الوجود الخارجيّ حيث يكون أحدهما فردًا ماديًّا، بينما يكون الآخر فردًا مجرّدًا.

لكـن لا بدّ لنا من التركيز قليلًا في ما إذا كان اتّحاد ماهيّة الفرد الأدنى مع الفرد الأشرف يُمثّل شرطًا وفقًا لقاعدة «إمكان الأشرف» أم لا؟

إنّ مجـرّد صـدق المفهوم الكلّيّ على موجود خارجيّ مجرّد ليس دليلًا على أنّ ذلك هو مفهوم ماهيّة ذلك الفرد الخارجيّ المجرّد. وبصرف النظر عن كون اتّحاد الماهيّة ليس شرطًا، فإنّـه لا سبيـل إلى إثبات إمكان أشرف الوجـود. أمّا إذا كان اتّحاد الماهيّـة يُعتبر شرطًا، فأنّى يتسنّـى لنا إحـراز ذلك الشرط، لا سيّما وقـد أشرنا إلى أنّ مجرّد صـدق المفهوم الكلّيّ على موجود خارجيّ مجرّد ليس دليلًا على أنّه مفهوم ماهيّة ذلك الفرد الخارجيّ المجرّد. وبغضّ النظـر، كذلـك، عن امتلاك الفرد الخارجيّ المجرّد لجميع الكمـالات التي يتحلّى بها الفرد المـادّيّ، فـإنّ ذلـك لا يعني أنّ كلاهما ينتسـب إلى ماهيّة واحدة، كما هـي الحال مع العلّة والمعلـول حيث تتّصف العلّة بجميع الكمالات الوجوديّـة للمعلول على أفضل نحو، ومع ذلك فهي لا تشترك معه في الماهيّة.

والخلاصة، فإنّ قبول الموجودات العقليّة المجرّدة وفقًا لبراهين وجود عالم العقل هو أمر

سهـل للغاية، إذ وافـق سماحة الأستاذ الطباطبائي، وبصراحـة، على كون تلك الموجودات المجرّدة هي الأخرى كانت حقائق موجودات عالم المادّة، بالإضافة إلى كون موجودات عالم المـادّة تمثّل رقائق لها، لكنّه اعترض على مسألة الاتّحاد النوعيّ بين الآلهة وبَني البشر المادّيّين وانتقدها(٨١)، وبالتالي، فإنّه لم يقبل بالمُثُل الأفلاطونيّة ولا الآلهة بالصفات المذكورة والمنقولة عن بعض الحكماء والفلاسفة.

٦. التقدّم بإضافات جديدة فيما خصّ موضوع القوّة والفعل ونسبتهما إلى الثابت والسيّال، ومسألـة الحركة - خاصّـةً الحركة الجوهريّة. وفيما يلي بعض النتائـج القيّمة لنظريّة الحركة الجوهريّـة التي خضعت لبحـث العلّامة الطباطبائي، ودراستـه المستفيضة، ولم يكن حكيم الإماميّـة الكبير الملّا صدرا قد تعرّضـ إلى بعض منها بالشكل المطلـوب، أو أنّه قام بنقدها وردّها:

أوّلًا: وفقًـا للحركة الجوهريّة، فإنّ للجسم أربعة أبعاد وليست ثلاثةً(٨٢)، فبصرف النظر عـن الأبعاد الثلاثـة المعروفة للجسم، وهي الطول والعرض والعُمـق (أو الارتفاع)، فإنّ له بُعـدًا رابعًا هو الزمان الموجود خارج حركته الجوهريّـة، وتشبه العلاقة بين الزمان والحركة والمسافـة العلاقةَ القائمة بين الجنسـ والفصل التي تُعتبر عارضًا من العوارض التحليليّة لكلّ منهما، لا العوارض الخارجيّة، وذلك لاتّحادهما في الخارج وهم جميعًا موجودون بوجود واحـد. ولـمّـا كان الزمان خارج عين الحركـة يُمثّل أحد الأبعاد الجوهريّـة للجسم، فإنّه لا وجـود لأيّ موجود مادّيّ ساكن في عالم الطبيعة، وحتّى لو افترضنا وجود السكون أصلًا، فإنّه ليس سوى سكون نسبيّ، لا سكون مطلق.

ثانيًـا: إنّ الحدوث الزمـانيّ في كلّ أنحاء عـالم الطبيعة، وامتناع القِـدم الزمانيّ للمادّة، أو أيّ موجـود مـادّيّ آخر، معناه أنّهما لا يمتلكان سمة الحـدوث الذاتيّ في حالة الإمكان الذاتـيّ فقط، بل معنى ذلـك هو أنّ الحدوث الزمانيّ ذاتيّ أيضًا؛ ذاتيّ في كلّ موجود مادّيّ لأنّ الزمـان الموجود في خارج عين الحركة ذاتيّ لوجود تلك الموجودات. وليس باستطاعة برهـان المتكلّمين المعروف إثبـات الحدوث الزمانيّ لذات المادّة، وكـذا الموجود المادّيّ، إذ إنّ كلّ برهـان يقدّم نتيجـةً مُحدّدةً بما يتناسـب والحدّ الوسط لذلك البرهـان، فالحدّ الوسط للبرهـان القائل بأنّ العالم متغيّر وكلّ مُتغيّر حادث يُمثّل التغيّر العرضيّ لعالم الطبيعة، لا التغيّر

(٨١) انظر، تعليقة العلّامة الطباطبائي على كتاب: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق.
(٨٢) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ١٤٠، الهامش ١.

الذاتـيّ لعدم تأييدهم للتغيّر الجوهريّ. ولـمّـا كان التغيّر محصورًا في أعراض المادّة والطبيعة وعوارضهمـا، كان الحدوث الزمانيّ محصورًا كذلك ضمن الإطار نفسه، ولا سبيل لإثبات الحـدوث الزمانيّ في متن الطبيعة والمادّة. ولكن، واستنادًا إلى الحركة الجوهريّة، يمكن تحقيق التغـيّر في متن الطبيعة، وبالتالي، تحقّق الحدوث الزمـانيّ أيضًا في عين الطبيعة ومتن الوجود الخارجيّ للمادّة والطبيعة معًا.

ثالثًا: طرح مسألة الحركة في الفلسفة الأولى كبحث لدرجة من درجات الوجود وكيفيّته وليس طرحها في العلم الطبيعيّ كواحدة من الظواهر العارضة على الجسم الطبيعيّ، وهذا بحدّ ذاته يُعتبر مقدّمةً لاستنباط الكثير من النتائج.

رابعًـا: القول بجسمانيّـة حدوث النفس وروحانيّة بقائها، وهو مـا يُمثّل أحد البحوث المعمّقـة التـي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموضـوع الحركة الجوهريّة، بل ويمكـن فهمها وإدراكها بشكل أفضل ضمن إطار ذلك المبدإ، فضلًا عن كونها تهيّئ الأرضيّة المناسبة لتحقّقها.

خامسًـا: القـول بحركة العالم نحـو العلم والوصـول إلى المعلوم، علـى عكس ما كان متعارفًـا بين الحكماء من انتقال الصور العلميّة إلى العالِم ومرورها بدرجات التجرّد الواحدة تلو الأخرى.

سادسًـا: إرجـاع النتائج بالضمّيّة إلى خـارج المحمول لامتلاك المـادّة قوّتها جميعًا في الأعراضـ الذاتيّة والخواصّ الطبيعيّة، وبالتحـوّل الذاتيّ يتجلّى كلّ ما هو موجود في ذاتها دون أن ينضـمّ إليها شيء من خارجها، بل يظهر من داخلها. وليس معنى هذا الكلام تفنيد المقولات العشرة، بل يمكن قبوله والاستناد إليه حتّى مع وجود تلك المقولات.

سابعًـا: وقوع (أو حدوث) الحركـة داخل الحركة، لأنّ الأعراضـ تتبع الجوهر، وهي قائمـة بوجوده. ولـمّا كان الجوهر سيّالًا، فإنّ لتوابعه كذلك حركةً تبعيّةً لا عرضيّة؛ أي إنّ الأعراضـ في الحقيقة تتحرّك تبعًا للجوهـر. ولوجود الحركة داخل تلك الأعراض كذلك، فـإنّ لهـذه الأخيرة حركةً أخرى، أي ظهور حركة على أسـاس حركة أخرى، وقيام حركة بحركة أخرى، كقيام العرض بالعرض حين لا تكون له حركة مانعة عند وصوله إلى جوهر ذاتـيّ، لأنّه في تلـك الحالة يُختتَم بحركة تُمثّل عين المتحـرّك، أو كقيام الحركة بالحركة رغم تسبّبهـا ببعض التعقيد والبُـطء، دون أن تكون أساسًا للسكون على الإطلاق، وهو ما ذكره صـدر المتألّهين، رحمه الله، وأيّده الأستاذ العلّامـة بعدم الفصل بين مسألة الحركة الجوهريّة وبين قبول مسألة الحركة في الحركة. لكنّ الحكيم المتألّه الملّا صدرا لم يُحالفه الحظّ في تحليل

جميع فروعها بالكامل[٨٣].

ثامنًا: لا وجود لأيّ تغيّر بعيدًا عن الحركة، بل على العكس فإنّ كلّ تغيّر يكون مرهونًا بالحركة، وعلى هذا، لا يمكن أن يحدث أيّ تغيّر دفعيّ ما لَم يسبقه تغيّر تدريجيّ، لأنّ جميع الحركات الحقيقيّة هي حركات تكامليّة، ولا يمكن للحركة الذاتيّة والحقيقيّة أن تنتقل من الكمال إلى النقص إطلاقًا.

تاسعًا: يُعتبر العالم مادّةً لوحدة حقيقيّة سيّالة تتحرّك باتّجاه الثبات والتجرّد[٨٤].

عاشرًا: تعليل العلاقة بين الثابت والمتغيّر، وكذلك تعديل الحادث الزمانيّ إلى المبدإ القديم، وأفضل طريق سلكها الحكماء الأقدمون في ذلك هي نسبتهم الحركة المستديرة للجسم الكرويّ حيث يكون ثابتًا في جهة ومتغيّرًا في الجهة الأخرى، فكانوا يحلّون هذه المشكلة تارةً بالحركة التوسّطيّة والقطعيّة، وبدوام أصل الحركة، وتجدّد الأوضاع الخاصّة بها تارة أخرى. لكن في النهاية يبقى الإشكال قائمًا كما هو، وذلك لأنّه مع افتراض قبولنا بكلّ تلك المبادئ، فإنّ السؤال التالي يطرح نفسه قسرًا، وهو: «كيف يمكننا تبرير العلاقة بين جهتَي متحرّك واحد، وتلك القائمة بين وجهَي شيء واحد، ثمّ الربط بين الحالتَين، أو الوجهَين، وغير ذلك، بالنسبة للشيء الواحد؟ وإذا كانت لشيء ما علاقة بالمبدإ الثابت من حيث كونه ثابتًا يستقبل الفيض، ثمّ اعتباره واسطةً لتلقّي الفيض التدريجيّ من قِبل الأمور المتغيّرة والمادّيّة من حيث كونه متغيّرًا، فهل تُعتبر الحالتان على امتداد واحد أم لا؟ وإذا لم تكن تلكما الحالتان على طول العلل فلا معنًى حينئذ للوساطة. أمّا إذا كانتا على طول العلل، وكانتا هما كذلك تسيران على امتداد واحد، عندئذ كيف يمكننا حلّ الإشكال بشأن العلاقة بين هاتَين الحالتَين المتغيّرتَين من جهة وبين الحالة الثابتة للشيء الواحد؟». لكنّ مبدأ الحركة الجوهريّة استطاع الإجابة على كلّ تلك الأسئلة وغيرها، وهو قوله في أنّ الحركة - من حيث كونها حركةً - هي تغيّر، ولا وجود لأيّة علاقة بينها وبين الثابت، إضافةً إلى أنّها ليست على خطّ متواز مع العلل، وليست متعلّق جعل العلّة، وليس المعلول شيئًا لأنّ الحركة الذاتيّة هي موجود مادّيّ، وكلّ ما هو موجود في عالَم العلّيّة - سواء أكان علّةً أم معلولًا - إنّما هو الوجود، ولا تندرج اللوازم الذاتيّة لذلك الوجود ضمن سلسلة العلل. وهكذا، فإنّ كلّ ما يوجِده المبدأ الثابت هو أصل وجود الشيء المادّيّ، وكلّ ما كان يلزم ذلك الوجود المادّيّ

(٨٣) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٧٨، الحاشية.

(٨٤) انظر، المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحات ٦٣ إلى ١٨٢، الحاشية.

ذاتيًا وخارجًا عن إطار المجعول الذاتيّ هو تغيّره وسيلانه.

إذًا، فإنّ الثابت والسيّال ليسا حلقتَين تنتميان إلى سلسلة خاصّة تُسمّى بالسلسلة الطوليّة للعلل، بل إنّ ما هو موجود في صلب السلسلة الطوليّة، لا في سيلانه، هو وجود العلّة ووجود المعلول، وإنّ كلّ ما يُدعى بالتغيّر والحركة هو لازم ذاتيّ لإحدى حلقات السلسلة المذكورة ولا يمثّل هو نفسه حلقةً من حلقاتها. ولا شكّ في أنّ هذا التحليل يُعتبر الحلّ الأمثل للجمع بين الحدوث الزمانيّ لكلّ من عالم الطبيعة ودوام فيض الله سبحانه وتعالى دائم الفيض.

٧. لمّا كان حصر المقولات في عشر نقاط أمرًا غير عقليّ، فإنّ هناك احتمال للزيادة أو النقصان. وقد كان العلّامة يجد صعوبةً في إثبات مقولة الـ«أين» كمقولة مستقلّة، ولم يقبل بها، بل نسبها إلى مقولة الوضع. وقد حافظ على رأيه هذا عند تأليفه لكتابه **نهاية الحكمة**. فبالرغم من اتّباعه لنفس المنهج السائد في بحث المقولات، لكنّه قال عند شرح وقوع الحركة في تلك المقولات: «[إنّ] كون الأين مقولةً مستقلّةً في نفسها لا يخلو من شكّ»[٨٥].

٨. إيصال «برهان الصدّيقين» إلى مستوًى أعلى من الكمال رغم تطويره الكبير على يد الحكيم السبزواري. ومختصر ذلك أنّ برهان الصدّيقين، من وجهة نظر العلّامة الطباطبائي، لا يستند إلى أيّ مقدّمة من المسائل الفلسفيّة، بل يمكن اعتباره من أوائل تلك المسائل، أي بمجرّد قبول مبدإ الواقع الخارجيّ الذي يُمثّل موضوع الفلسفة، وأنّه ليس ما ينكر تلك الواقعيّة سوى السفسطة، أمكننا طرح مسألة إثبات وجود واجب الوجود بالبرهان المذكور، وبحث ذلك كأولى المسائل الفلسفيّة، لأنّه لا يستند إلى أصالة الوجود وتشكيكه وبساطته، كما ذهب إليه صدر المتألّهين رحمه الله أيضًا، ولا هو مستند إلى خصوصيّة أصالة الوجود، كما قال بعض الحكماء الربّانيّون، بل يمكن لأصل الواقع الخارجيّ - سواء من حيث الوجود أو من حيث الماهيّة - أن يكون مدار بحث لإثبات الواجب تعالى. أمّا الاستدلال بهذا البرهان عن طريق إبطال السفسطة، والقول بالضرورة الأزليّة لأصل الواقع، وعدم القول بزواله، يصبح أمرًا ضروريًا. وأمّا البراهين المُقامة لأجل إثبات الواجب تعالى فهي بمثابة تنبيه لا برهان[٨٦]. ومعنى ذلك أنّ إثبات الواجب تعالى ليس مسألةً نظريّةً قابلةً

(٨٥) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، الصفحة ٢٣٠.

(٨٦) انظر، تعليقة العلّامة الطباطبائي على كتاب: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ١٤، الهامش ٣؛ والصفحة ٤٠، الهامش ٣.

للردّ والتشكيك؛ ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ (٨٧).

٩. التقدّم برأي جديد حول برهان الصدّيقين في مبدإ إثبات واجب الوجود، فقد أبدع العلّامة في إثبات التوحيد الربوبيّ، عندما أزال به غموض أهل الكلام، وبيّنَ بواسطته إجمال أهل الفلسفة. وخلاصة ذلك أنّه لو كان هناك أكثر من إله واحد يقوم بإدارة شؤون هذا العالم لفسد هذا العالم، وأدّى ذلك إلى زواله، لأنّ كلّ واحد منهم سيصرّ على تدبير تلك الشؤون بحسب نظامه الخاصّ به، ولـمّا كان معنى ذلك هو الاختلاف والتباين في تلك الأنظمة والتدابير، فإنّ مصير هذا العالم لن يكون سوى الخراب والدمار. وقال بعضهم:

آثار العلم والشعور مشهودة في النظام الجاري في الكون، فالربّ المدبّر له يدبّره عن علم، وإذا كان كذلك، فلمَ لا يجوز أن يُفرض هناك آلهة فوق الواحد يدبّرون أمر الكون تدبيرًا تعقّليًّا، وقد توافقوا على أنَ لايختلفوا ولا يتمانعوا في تدبيره محفظًا للمصلحة.

لكنّ الأستاذ العلّامة يقول:

هذا غير معقول، فإنّ معنى التدبير التعقّليّ عندنا هو أن نطبّق أفعالنا الصادرة منّا على ما تقتضيه القوانين العقليّة الحافظة لتلاؤم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته. وهذه القوانين العقليّة مأخوذة من الحقائق الخارجيّة والنظام الجاري فيها، الحاكم عليها. فأفعالنا التعقّليّة تابعة للقوانين العقليّة، وهي تابعة للنظام الخارجيّ، لكنّ الربّ المدبّر للكون فعلُه نفس النظام الخارجيّ المتبوع للقوانين العقليّة، فمن المحال أن يكون فعله تابعًا للقوانين العقليّة وهو متبوع. فهذا تقرير حجّة الآية، وهي حجّة برهانيّة مؤلّفة من مقدّمات يقينيّة، تدلّ على أنّ التدبير العامّ الجاري، بما يشتمل عليه ويتألّف منه من التدابير الخاصّة، صادر عن مبدإ واحد غير مختلف، لكنّ المفسّرين قرّروها حجّةً على نفي تعدّد الصانع، واختلفوا في تقريرها، وربّما أضاف بعضهم إليها من المقدّمات ما هو خارج عن منطوق الآية، وخاضوا فيها حتّى قال القائل منهم إنّها حجّة إقناعيّة غير برهانيّة، أوردت إقناعًا للعامّة.

وقد جاء تفصيل البرهان المذكور في صحيفة **معارف جعفري**، وأورد العلّامة الطباطبائي خلاصته في تفسيره القيّم **الميزان**.

١٠. كان الأستاذ العلّامة، رحمه الله، ينظر إلى الفلسفة الإسلاميّة من زاوية الوحي السماويّ وقد حصل على قوانينها وتوصّل إلى قواعدها وفقًا للحقائق القرآنيّة حتّى تيقّن من مصداقيّتها، الأمر الذي مكّنه من دراسة الآراء الفلسفيّة في الشرق والغرب وتحليلها

(٨٧) سورة إبراهيم، الآية ١٠.

بالاستنـــاد إلى الفلسفـــة الإسلاميّة، فأيّد ما كان منها منسجمًا مـــع البرهان، وغير مختلف مع القـــرآن، وردّ مـــا سواها بالمعايير العقليّـــة. وممّا لا ريب فيـــه أنّ تسلّط العلّامـــة الكامل على الفلسفتَين الغربيّة والشرقيّة هو نتيجة تعمّقه وتبحّره في الفلسفة الإسلاميّة، ولعلّ أبرز شاهد على ما نقول كتابه القيّم المسمّى **مبادئ الفلسفة ومنهج الواقعيّة**.

ولـمّا كانت مسألة **العلم** تُمثّل واحدةً من أهمّ المسائل الفلسفيّة في أوروبّا، بل هي أهمّها جميعًا، قام العلّامة الطباطبائي بتحليل وتفصيل معنى العلم، وإثبات وجود مبدإ العلم، وهو حقيقـــة واضحـــة لا لَبس فيها، ومن خـــلال إثباته أنّ فعليّة العلم منزّهة عـــن كلّ أنواع القوّة والاستعداد، تمكّن من إثبات أنّ العلم هو كيفيّة الوجود، وأنّه ليس من سنخ الماهيّة، والتأكيد على أنّه وجود مجرّد لا ماديّ، ولا سبيل للتغيّر، أو التحوّل إليه إطلاقًا، سواء أكان ذلك دفعيًّا أو تدريجيًّـــا، لا بالطبـــع ولا بالقســـر، ولا بالتكامل ولا بالتنازل، إضافـــةً إلى التغييرات على المستوى الواحد. أي إنّ الصورة العلميّة غير قابلة للزيادة، أو النقصان، رغم إمكانيّة تكامل العالِم – أمّا بحث ثبات العلم وتكامل العالِم فلا يدخل ضمن مقالتنا الموجزة هذه – وكذلك لا مجَـــال لتعرّضه لأيّ تغيير مهمـــا كان نوعَه، لا بالذات، ولا بالعرضـــ، ولا بالأصالة، ولا بالتبـــع، لعدم امتلاكـــه لأيّ حلول، أو انطباع، في العقل. وعلى هـــذا، فإنّ العلم موجود لا ينـــدرج في قائمة الـ«كم» والـ«أيـــن» والـ«وضـــع»، ولا ينضوي تحت لواء «أن يفعل» أو «أن ينفعـــل». ولـمّا كانت حقيقة العلم عبارةً عن وجود مجـــرّد، فإنّ النفس الإنسانيّة التي تمتلك شيئًـــا منه، أو التي تتّحد معه، ستصبح مجرّدةً هـــي الأخرى، والمبدأ الذي يقدّمه هذا الوجود المجـــرّد هو **التجرّد** بلا شكّ. ومن الملاحظ أنّ هذا المنهـــج يستند بشكل واضح إلى الفلسفة المشّائيّـــة، ولكن عن طريق العلم الحصوليّ، وهو مسلك جليّ بمعالمه في فلسفة الإشراق لكن بطريق العلم الحضوريّ للنفس بذاتها.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة (*)

0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة - وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدليّة العقل والشهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجَة

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	Religious Dialogue	الحوار الدينيّ	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة المِتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدّس والمدنّس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ـِ
u	u	ـُ
a	a	ـَ

ʾ	ʾ	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
ʿ	ʿ	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

Al-'Imām 'Ali b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, ed. Fāris Tabrīziān, comm. by Ṣobḥi aṣ-Ṣāliḥ, 4th edn. (Qum: Mu'assasat dār al-Hijrah, 1427H.).

Ibn Sīnā, *ash-Shifā': al-Mantiq*, intro. 'Ibrāhīm Madkūr, ed. Abū-al-'Ulā 'Afifi (Cairo: Wizārat al-Ma'ārif al-'Umūmiyyah, 1935).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār, intro. Maḥmūd Daryāb an-Najafī*, 1st edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf lī-al-Maṭbū'āt, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyat al-Ḥikmah* (Beirut: Mu'assasat 'Ahl al-Bayt 'Alayhum as-Salām, 1986).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *'Usus al-Falsafah w-al-Madhhab al-Wāqi'ī*, comm. Murtaḍā Muṭahharī, trans. Muḥammad 'Abd-al-Mun'im al-Khāqānī, 2nd edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf lī-al-Maṭbū'āt, 1988).

Jamāl Na'īm, *Gilles Deleuze wa Tajdīd al-Falsafah* (Beirut-Casablanca: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2009).

L'oeuvre ultime, de Cézanne à Dubuffet, préface de Jean-Louis Prat (Fondation Maeght)

M. Blanchot, *l'amitié et l'entretien infini : le dialogue des deux fatigués* (Paris: Gallimard, 1971).

Nietzche, Posthumes 1884 – 1885, *Œuvres philosophiques* XI (Gallimard).

Platon, *Politique*.

Xénophon, *La République des Lacédémoniens*.

SAGES

'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī: the Exegetical and Philosophical Biographies.

Abdullah Jawadi Amuli – trans. Abbas Safi ———— (203-238)

'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī based his *tafsīr* on two pillars: (1) the principality of *tawḥīd* in understanding the *Qur'ān*, and (2) the self-sufficiency and all-inclusiveness of the *Qur'ān*. The depth of understanding the *Qur'ān*, however, is concomitant with the level of personal striving of the exegete and his relation to the source of revelation. This relation can go as far as unity with the reality of the descendant *Qur'ān*, or can settle at the level wherein one witnesses the sources of its miraculousness. Aṭ-Ṭabāṭabā'ī's excelling in his exegesis goes back to the harmony he entertained between this path of personal striving and his intellectual diligence. He, ultimately, based his exegesis on three sources the truths of scripture, he argued, cannot contradict: (1) the decisive verses (*al-muḥkamāt*); (2) the verified tradition (*as-sunnah al-qaṭ'iyyah*); and (3) the axiomatic principles. Aṭ-Ṭabāṭabā'ī can resort, in this context, to his solid philosophical background made rigorous by the fact that he dismisses all but demonstrative (vis-à-vis argumentative or common-sensical) propositions as proper material for philosophizing. Aṭ-Ṭabāṭabā'ī, a Sadraen by and large, does not refrain from juxtaposing Mulla Sadra's transcendent philosophy against Avicennan stringent logic. This, added to his vividly critical approach, allows for renovations affecting the whole philosophical construct.

Key terms: 'Allāmah Aṭ-Ṭabāṭabā'ī; Qur'ānic exegesis; transcendent philosophy (*al-ḥikmah al-muta'āliyah*).

References

Al-Ḥurr al-'Āmilī, *Wasā'il ash-Shī'ah*, ed. 'Abd-ar-Raḥmān ar-Rabbānī ash-Shīrāzī (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Rūḥullāh Khumeynī, *Ṣaḥifat an-Nūr* (Qum: Mu'assasat Nashr 'Athār al-Imām al-Khumeynī, 2008).

Salmān 'Alavī Nīk, *8 Sāl-e Buḥrān 'Āfarīne-ye 'Iṣlāḥ Talabān [Crisis Making by Reformists for Eight Years]* (Tehran: Markaz-e 'Isnād-e 'Inqilāb-e 'Islāmī, 1389H.S./2010).

Shahrayār Zarshinās, "Bīmārī be Nām-e Rūshanfikrī [A Disease Called Intellectualism]," (1389 H.S./2010), <http://farsi.khamenei.ir/others-dialog?id=9847>. Accessed 20 July, 2011.

What is Philosophy?

Gilles Deleuze (1925-1995) & Félix Guattari (1930-1992) -

trans. Jamal Naim (189-200)

Philosophy, according to Deleuze, is the art of inventing and constructing concepts. It is rather the art of creating concepts. For a concept is a pure mental act, expressive of necessary thought, and comes about as an answer to a new issue, created in philosophy. In this sense, it founds knowledge, rather than being its outcome. Philosophy is not a search for truth, nor is philosophical truth that wherewith thought (or speech) corresponds to reality; each concept has its own reality as to the dynamic plane wherefrom it originates, rather as to the principle intuition of the philosopher. Philosophy, then, is an activity that produces entities of its own, and as such, is distinguished from the [other] arts and sciences. These do not need philosophy to stand. They are rather concerned with their own constructed entities through which they think man, life and the universe. Still, ties between philosophy and the arts and sciences can always come to be.

Key terms: Deleuze; definition of philosophy; the Concept; Platonic ideals; the friend and the sage; the plane of immanence.

References

A. Kojéve, "Tyrannie et sagesse," in L. Strauss, *De la tyrannie* (Gallimard).

Barbéris, *Chateaubriand* (Paris: Larousse).

D. Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire* (Paris: Nadeau).

F. Cossutta: *Eléments pour la lecture des textes philosophiques* (Paris: Bordas).

G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Editions de Minuit, 1991).

of the Official Reading of Religion] (Tehran: Ṭarḥ-e-Nū, 2002).

Muḥammad Sa'īd Bahmanpūr, "Sang-e Banāy-e Tashayyu' Mas'aley-e 'Imāmat va Ḥujjiyyat-e Qawl va Fi'l-e 'Imām 'Ast [The Cornerstone of Shi'ī Thought is Imamah and the Belief in Imam's Speech and Thought is the Ultimate Measure]," <http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=246495>. Accessed 25 November 2011.

Muḥsin Kadivar, *Daghdaghe-hāy-e Hukūmat-e Dīnī [The Concerns on the Religious State]* (Tehran: Nashr-e-Ney, 1379H.S/2000).

______, "Bāzkhāneh-ye 'Imāmat dar Partū-ye Nehḍat-e 'Imām-e Ḥusayn [Reading Imamah in Imam Hussein's Movement]," *Sharq* Newspaper (Tehran: March 2006).

______, *Plūrālīsm-e Dīnī: Munāzerey-e 'Abdul-Karīm Surūsh va Muḥsin Kadivar [Religious Pluralism: Kadivar-Soroush Debate]* (Tehran: 'Intishārāt-e Rūznāmeh-ye Salām, 1378H.S./1998).

Muṣṭafā Tāj Zādeh, "Buzurgtarīn 'Ittihām-e mī 'īn 'ast [Our Biggest

Charge is This]," *Payām-e 'Imrūz Monthly Newspaper*, (2000), **41**.

Muṣṭafā Tāj Zādeh, *Payām-e 'Emrūz* Monthly Newspaper.

P. Purabi, *V.S. Naipaul: an Anthropology of Recent Criticism* (New Delhi: Pencraft International, 2003).

Payām Faḍlī-Nejād, *Shevāliye-hāy-e Nātūy-e Farhangī [Cavaliers of the Cultural NATO]* (Tehran: Keyhān, 1386 H.S./2010).

R. Strozier, *Foucault, Subjectivity, and Identity* (Wayne: Wayne State University, 2002).

Rāmīn Jahānbeglū, *Jahānī Būdan [Globalization]* (Tehran: Nashr-e Markaz, 1383H.S./2005).

______, "Rūshanfikrān va Demūkrāsī [Intellectuals and Democracy]," *'Aṣr-e 'Āzādegān* Newspaper (Tehran: 1378H.S./October 1999).

______, *Mudernhā [Moderns]* (Terhan: Nashr-e-Markaz, 1376 H.S./2007).

______, *Muderniteh, Dīmūkrāsī, va Rūshanfikrān [Modernity, Democracy, and Intellectuals]* (Tehran: Nashr-e-Markaz, 1376H.S./2006).

Riḍā Khojasteh Raḥīmī, "Gozārish-e Mizegerd-e Rūshan fikrī-ye Dīnī va 'Urfī [The Report of the Round Table on the Religious and Secular Intellectualism]," *Sharq* Newspaper (29 Murdād, 1383 H.S./2004).

<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3156.> Accessed 20 November, 2011.

'Alī-Riḍā 'Alavī-Tabār, *Rūshanfikrī, Dīndārī, Mardum Sālārī [Intellectualism, Religiosity, Democracy]* (Tehran: 'Intishārāt-e Farhang va 'Andisheh, 1379H. S./2001).

C. Schmitt, *Constitutional Theory* (Durham: Duke University Press, 2008).

D. La Capra, *Rethinking Intellectual History* (New York: Cornell University Press, 1983).

H. Dabashi, *Islamic Liberation Theology* (New York: Taylor and Francis, 2008).

Ḥusayn Salīmī, *Kālbod Shekāfī-ye Dhihniyyat-e 'Islāḥ Talabān [The Autopsy of the Reformists' Mindset]* (Tehran: Gām-e-Nū, 1384 H.S./2005).

I. Kant, *What is Enlightenment?* (1984), <http:// www.english.upenn.edu/ %7Emgamer/Extexts/kant.html>. Accessed 1 May, 2011.

J. Al-e Ahmad, *Occidentosis*, trans. R. Berkeley (Campbell: Mīzān Press, 1984).

J. Carey, *The Intellectuals and the Masses* (Chicago: Chicago Academy, 2002).

J. Sartre, *Between Existentialism and Marxism* (New York: Pantheon Books, 1983).

Ja'far Subḥānī, "Naqd-e 'Ayat-ullah Subḥānī bar Dīdgāh-e Dr. Surūsh Dar Zemīneh-ye Waḥī [Ayatollah Sobhani's Criticism on Dr. Sroush's Viewpoint on Revelation]" (1386 H.S./2007), <http://goftoman.parsiblog.com/Posts/22>. Accessed 27 December, 2011.

L. Gandhi, *Postcolonial Theory* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998).

M. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West* (New York: Syracuse University Press, 1996).

M. Foucault, *Power/Knowledge* (Sussex: Harvester Press, 1980).

M. Marandi, *Eurocentrism and Academic Imperialism*, http://www.zarcommedia.com/index.php/research-documents/6691.html . Accessed 7 December, 2011.

M. Olssen, *Michel Foucault: Materialism and Education* Connecticut (New York: Bergin and Garvey, 1999).

M. Zafirovski, *The Destiny of Modern Societies* (New York: Brill, 2009).

Muḥammad Mujtahid Shabistarī, *Naqdī bar Qirā'at-e Rasmī 'az Dīn [A Critique*

ideals, underpins the ideological shifts that marked the circle, and brings insights into what brought about these shifts.

Key terms: Orientalism; critical discourse analysis; the "Kiyan" circle; the Islamic Revolution; liberal democracy; the intellectual.

References

A. Bosoki, *Intellectuals and Politics in Central Europe* (Budapest: Central European Univesity Press, 1999).

A. Mirsepassi, *Democracy in Modern Iran* (New York: NYU Press, 2010).

'Abbās Kāẓimī, *Jāmi'eh Shināsī-ye Rūshanfikrī-ye Dīnī dar 'Irān [The Sociology of Religious Intellectualism in Iran]* (Tehran: Ṭarḥ-e-Nū, 1384H.S./2008).

'Abdul-Ḥusayn Khusrū Panāh, "Barrisī-ye Sākhtār-e Fikrī va Naqd-e Dīdgāh-e Dr. Surūsh Darbāreh-ye Dīn Ḥadd-e 'Aqallī, Waḥy va Gostare-ye 'Ilm-e Payāmbar [To Investigate Soroush's Intellectual Structure and Views on Minimized Religion, Revelation, and the Realm of the Prophet's Knowledge]," (1389 H.S./2009), <http://www.foeac.ir/pishkhan/andishe/380-naghde-soroosh.html>. Accessed 25 November 2011.

'Abdul-Karīm Surūsh, "'Abdul-Karīm Surūsh's Reply to Muḥammad Sa'īd Bahmanpūr", retrieved from http://www.googlc.com/url?sa=t&rct=j&q=abdolkarim%20soroush%70s%20reply%20tomohammad%20saeed%20bahmanpour&source=web&cd=1&ved=oCCEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iranian.com%2FOpinion%2F2005%2FSeptember%2FSoroush%2F&ei=5F3wTpYxIXBvSK2ZsB&usg=AFQCNF9az3lPTUzO7No1YK3P7vVChymIA. Accessed 20 November 2011.

______, *Rāzdānī, Rūshanfikrī va Dīndārī [Sagacity, Intellectualism and Religiosity]* (Tehran: Ṣirāt, 1386 H.S./2004).

'Abdullāh Naṣrī, *Ghoftimān-e Mudernīteh [The Discourse of Modernity]* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī, 1383 H.S./2003).

'Alī Khāmenā'ī, "Bayānāt-e Rahbarī Dar Jashn-e Fāriq-ut-Taḥṣīlī Dānesh Jūyān Dāneshgāh-e Tarbiyat-e Mudarres [The Supreme Leader's Lecture in the Graduation Celebration in Tarbiyat Modarres University]," (1377H.S./1988), <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2900>. Accessed 2 December, 2011.

______, "Bayanāt-e Rahbarī dar Dīdār-e Jam'ī 'az Dānesh Jūyān [The Supreme Leader's Lecture among Distinguished University Students]," (1381H.S./2002),

References

'Abū 'Ali Sīnā, *al-'Ishārāt w-at-Tanbīhāt, ma' Sharḥ Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūṣī*, ed. Sulaymān Duniā, (Beirut: Mu'assasat an-Nu'mān li-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 1992).

as-Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāre' wa-al-Muṭāraḥāt*, ed. Henry Corbin (Istanbul, 1945).

_____, *Kitāb at-Talwīḥāt* (Istanbul, 1945).

B. Russell, "Truth and Falsehood," in *The Problems of Philosophy* (London, 1976).

_____, *An Outline of Philosophy* (London, 1976).

Ibn Sīnā, *an-Najāt min al-Gharaq fī Baḥr aḍ-Ḍalālāt*, ed. Muḥammad Taqī Dānish Pajūh, (Tehran: University of Tehran Press).

Mahdī al-Ḥā'irī al-Yazdī, "al-Muqaddimah," Kāveshhā-ye 'Aql-e Naẓarī (Tehran, 1969).

Mehdī Ha'irī Yazdī, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, foreword by S. H. Nasr (Albany: SUNY Press, 1992).

Mulla Hādī as-Sabzawārī, "al-'Ilāhiyyāt," in *Sharḥ al-Manẓūmah* (Tehran).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi-al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Identity Crisis among the Iranian Kiyan Circle Intellectuals

Seyed Mohammad Marandi
& Zohreh N. Kharazmi – trans. Fatima Zaraket (165-188)

University of Tehran – Iran

The Kiyan circle represents a major element of the Iranian intellectual scene in the post-revolution era. Having started as a radical group which came to be strongly represented in government, and had its influence even beyond the intellectual sphere, the circle changed tracks. While anti-hegemonic thought marked much of the group's earlier discourse, the circle leaned, in its later stages, towards liberal democratic themes and values. Analyzing the definition of the "intellectual" as it was developed by the circle members, and as it was repeatedly modified towards higher levels of detachment from the local, and enchantment with modernist

Theology (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2004).

Georges Ṣabrā, "Mafhūm al-Waḥī fi-al-Masīḥiyyah [The Concept of Revelation in Christianity]," *Al-Mahajja*, this issue [25].

J. Barton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville: Westminster/John Knox, 1988).

J. Webster, K. Tanner, and I. Torrance (eds.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

P. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody: Hendrickson, 1999).

R. R. Topping, *Revelation, Scripture and Church: Theological Hermeneutic Thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei* (Burlington, VT.: Ashgate, 2007).

S. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (New York: Harper San Francisco, 1991).

PAPERS AND STUDIES

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy [2]

Mehdi Ha'iri Yazdi (1923-1999) – trans. Mahmoud R. Youness – (151-163)

Since knowledge by presence is characterized by a "subjective objectivity," no correspondence is tenable for the lack of an objective object. For the want of correspondence, the logical opposition of truth and falsehood cannot be said to apply to knowledge by presence, neither is the opposition of knowledge by "conception" and knowledge by "belief" celebrated in classical Islamic philosophy. Truth, in knowledge by presence, is more of a state, or stage, of being, which is one and the same with the invariable, performative "I," which, by virtue of knowing itself by presence, knows its object by correspondence. It generates within itself the images of its objects by way of "illuminative relation." As such, it is always present in every epistemic, intentional, act. It is a fundamental error to bring in such an intentional act as evidence for the existence of the self. The self is, rather, the evidence for such an act, and constitutive of it.

Key terms: Epistemology; knowledge by presence and knowledge by correspondence; knowledge by "conception" and knowledge by "belief"; the illuminative relation (*al-'Iḍāfah al-'Ishrāqiyyah*); intentional acts.

Ibn Ḥazm Abū Muḥammad b. 'Aḥmad al-'Andalusī aẓ-Ẓāhirī, *al-Faṣl fi-al-Milal w-an-Niḥal*, ed. 'Aḥmad Shams-ad-Dīn, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn, 1999).

Ibn Kathīr, *al-Bidāyah w-an-Nihāyah*, ed. 'Alī Shirrī, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1988).

Ja'far as-Subḥānī, *Buḥūth fī al-Milal w-an-Niḥal: Dirāsah Mawḍū'iyyah Muqārinah li-al-Madhāhib al-'Islāmiyyah* (Beirut: ad-Dār al-'Islāmiyyah, 1999).

Jalāl Mūsā, *Nash'at al-'Ash'ariyyah wa Taṭawwuruhā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982).

Jamāl-ad-Dīn al-Ḥasan b. Yūsif b. 'Alī b. al-Muṭahhar al-Ḥillī, *Kashf al-Murād min Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*, ed. 'Ibrahīm al-Mūsawī az-Zinjānī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī, 1979).

Revelation and the Holy Scripture

Johnny Awwad ———————————— (139-147)

The Near East School of Theology - Beirut, Lebanon

The Holy Book tells the story of the history of Salvation, the story of God's promise to Abraham, which came to be renewed in Christ. What we speak of here is not of text revealed – or inspired – inasmuch as we speak of human testimonies of the history of Salvation, propagated by the writers of the Gospels, who echoed the voice of Christ within the contextual nuances of their own lives. Hence, the relationship between the Spoken Word, Christ, and the Written Word, the Holy Scripture, is not one of similitude. Rather the Bible is the word of man rendered Divine by God's regarding it worthy of revealing the essence of His Living Word.

Key terms: The Holy Book; the Living Word; oral legacy; the Calvinist tradition; the "people of the Book."

References

B. Corley, S. Lemke, and G. Lovejoy (eds.), *Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* (Nashville: Broadman and Holman, 2002).

D. L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian*

Knowledge embraces both confirmation and concept, thus repelling any difference between *al-Kalām an-Nafsī* and knowledge, and (2) the refusal of the Asharite distinction between demand and will.

Key terms: the Creation of the *Qur'ān*; the Guarded Tablet; God's Knowledge; God's Will; Ash'arites (*al-'Ashā'irah*); Mu'tazilites (*al-Mu'tazilah*); Kullabites (*al-Kullābiyyah*); Hashwiyyah (*al-Ḥashwiyyah*); Zahirites (*aẓ-Ẓāhiriyyah*).

References

'Abd ar-Raḥmān Badawī, *Madhāhib al-'Islāmiyyīn: al-Mu'tazilah w-al-'Ashā'irah w-al-'Ismā'īlīyyah w-al-Qarāmiṭah w-an-Naṣīriyyah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 1996).

'Abd-al-Jabbār al-'Asad-'Ābādī, *Sharḥ al-'Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd-al-Karīm 'Uthmān (Egypt: 1384H.).

'Abd-Allāh al-Hirarī al-Ḥabashī, *'Iẓhār al-'Aqīdah aṭ-Ṭāḥāwiyyah* (Beirut: Dār al-Mashārī', 1997).

_____, *al-Maṭālib al-Wafiyyah fī Sharḥ al-'Aqīdah an-Nasfīyyah* (Beirut: Dār al-Mashārī', 1999).

'Abd-ar-Raḥmān b. 'Aḥmad al-Qāḍī al-'Ījī al-'Aḍudī, *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*, 2nd edn. (Beirut: 'Ālam al-Kutub).

'Abū-al-Qāsim Hibatū-Allāh b. Manṣūr aṭ-Ṭabarī ash-Shāfi'ī, *Sharḥ 'Uṣūl 'I'tiqād 'Ahl as-Sunnah w-al-Jamā'ah min al-Kitāb w-as-Sunnah wa 'Ijmā' aṣ-Ṣaḥābah w-at-Tābi'īn wa man Ba'dahum*, ed. 'Abd-as-Salām Shāhīn, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn, 2000).

'Aḥmad b. Ḥanbal, *Kitāb as-Sunnah* (Beirut: ad-Dār al-'Ilmiyyah, 1984).

al-Khājah Naṣīr-ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Aḍwā', 1985).

Ash-Shahristānī, *Nihāyat al-'Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, ed. A. Guillaume (Cairo).

Hāshim Ma'rūf al-Ḥasanī, *ash-Shī'ah bayn-al-'Ashā'irah w-al-Mu'tazilah*, 3rd edn. (Beirut: Dār al-Malāk, 2001).

Hishām J'ayṭ, *Fī as-Sīrah an-Nabawīyyah: al-Waḥī w-al-Qur'ān w-an-Nubuwwah* (Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah, 2005).

Ibn an-Nadīm, *Al-Fihrist*, ed. Muṣṭafā Muḥammad (Cairo: 1348H.).

Orthodox, engaged with the imperatives of modernity (the normativity of reason, the rise of empiricism, the assertion of the historicity of human understanding), this impact produced positive outcomes. The Christian approach to revelation even retrieved, as a result of this interaction [with modernity], its essential understanding of revelation as an uncovering of the Divine Essence, whereby this Essence is given [to us] through itself.

Key terms: Revelation; reason; Christianity and modernity; Holy Scripture; the Divine Word.

References

A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist. Series II. Natural Theology and the Positive Religions* (London: Macmillan and Co. Ltd., 1951).

G. Stroup, "Revelation," in P. C. Hodgson and R. H. King (eds.), *Christian Theology: An Introduction to its Traditions and Tasks*, 2nd edn. (Philadelphia: Fortress Press, 1985).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Qum: Mu'assasat Nashr 'Adab al-Ḥawzah, 1405H./1984).

J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* (N.Y.: Columbia University Press, 1958).

R. J. Plantinga, T. R. Thompson, and M. D. Lundberg, *An Introduction to Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

The Various Levels of Qur'ānic Existence

Hussein A. Ibrahim —————— (115-138)

Al-Mustafa International University - Beirut, Lebanon

While it has been a matter of consensus, among Muslim scholars, that God is a Speaker (*Mutakallim*), and that the *Qur'ān* is His Words, they disagreed upon the existence of a rank thereof before its existence in the Guarded Tablet. With the exception of extreme Hanbalis who held that (even) the written, and recited, *Qur'ān* is created, different schools of thought disagreed upon whether Divine Speech is one and the same as Divine Knowledge – that is to say ancient and inherent in the Divine essence – or if Speech (here dubbed "*al-Kalām an-Nafsī*") is an eternal attribute inherent in the Divine essence, albeit different from Knowledge and Will. This Ash'arite adopted position was declined by Mu'tazilites and Imamites, for (1)

in terms of its scriptural existence, and its various influences (be they cultural, axiological, moral and so on), revelation lends itself to diverse fields of study. Indeed, to study revelation in its dynamics, one needs to go beyond the exclusivity of method, and tackle it as it presented itself, i.e. in the written text.

Key terms: Revelation; the *Qur'ān*; characteristics of revelation; sciences of the *Qur'ān*; Islamic philosophy; the social and cultural role of revelation.

References

'Abū Naṣr al-Fārābī, *'Ārā' 'Āhl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muḍāddātihā*, ed. 'Albert Naṣrī, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986).

'Abū-al-Ḥasan 'Āḥmad b. Fāris b. Zakarīyyā ar-Rāzī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd-as-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

Al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, old lithograph.

Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, ed. Safwān Dāwūdī (Qum: Ṭalī'at an-Nūr, 1427H.).

At-Tahānawī, *Kashshāf 'Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996).

Ḥusayn b. 'Abd-Allāh (Ibn Sīnā), *an-Najāt fī-al-Manṭiq w-al-'Ilāhiyyāt* (Egypt: Maṭba'at as-Sa'ādah, 1357H.).

_____, *al-'Ishārāt wa-at-Tanbīhāt* (Qum: Daftar-e Nashr-e Kitāb, 1403H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 2006).

Muṣṭafā Karīmī, *Waḥī Shināsī* (Qum: 'Intishārāt-e Mu'assaseh-ye 'Imām-e Khumeynī, 1386H.S.).

Nādyā Maftūn, "Al-Waḥī w-an-Nubuwwah 'ind al-Fārābī wa Ibn Sīnā: Dirāsah Muqārinah," *Majallat Mishkāt an-Nūr, spring-summer* (Tehran: 1387H.S.).

Ṣāliḥ Ḥusayn ar-Raqb, "Mawqif al-Faylasūf Ibn Sīnā min an-Nubuwwah w-al-'Anbiyā': 'Arḍ wa Naqd," *Majallat al-Jāmi'ah al-'Islāmiyyah* 2 (Ghazzah: 2003).

The Concept of Revelation in Christianity

Georges Sabra (105-113)

The Near East School of Theology - Beirut, Lebanon

The relationship between revelation and reason incurred some deep complications by the end of the medieval ages. Still, Christianity maintained an objective reality of revelation and granted it a prominent epistemic status. Christianity, then, fell under the heavy burden of modernity. But as the Christian system of thought, Catholic and

historical circumstances; (2) giving precedence to the [intentions of the] author, not the receiver; and (3) maintaining a metaphysical existence, of scripture, predating its historical existence. Abu Zayd, then, elaborates upon the distinction between the "meaning" of a text, or the original sense which lies in understanding it in accordance with its social and cultural contexts, and its "significance" which is contingent upon reading the text in light of current circumstances. He makes use of this distinction to deny objective interpretations that are not subject to the circumstances and contexts of its current reader. Objections to Abu Zayd include his dissociating of "meaning" and [the author's] intention, his depicting of how scripture relates to language and culture as direct and irrevocable, and, at times, his explicit deviation from what is unequivocally stated by the *Qur'ān* itself.

Key terms: The *Qur'ān*; hermeneutics and exegesis; Nasr Hamed Abu Zayd; E. D. Hirsch; historicity of scripture; meaning and significance.

References

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Qum: Mu'assaseh-ye Mutāla'āt-e 'Ismā'īliyān).

Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ*, 2nd edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 1994).

______, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī* (Sīnā li-an-Nashr, 1994).

______, *Ma'nā-ye Matn*, trans. Murtaḍā Karīmī Niyā (Tehran: Ṭarḥ-e Nū).

SEMINAR

Revelation: An Islamic Understanding

Muhammad H. Zaraket (89-104)

Center of Civilization for Islamic Thought Development - Beirut, Lebanon

The terminological meaning of "revelation" in the *Qur'ān* (Divine speech delivered to prophets) encompasses, in effect, the diverse semantic connotations of the [Arabic] word, which are: (1) Divine guidance by virtue of creation; (2) Divine inspiration towards Good in given situations; and (3) instigation (*waswasah*). This, ultimately, admitted multiple agents of revelation within Qur'ānic contexts, and underscored the plurality of the roles revelation plays according to the Islamic understanding. Yet, in Islam, revelation remains one with scripture. As such,

Riḍā Dāverī 'Ardegānī, *Fārābī Mu'assis-e Falsafeh-ye 'Islāmī*, 4th edn. (Tehran: Mu'assasat ad-Dirāsāt wal Buḥūth ath-Thaqāfiyyah, 1362H.S.).

______, *Fārābī Feylasūf-e Farhang* (Tehran: Nashr-e Sāqī, 1382H.S.).

The Epistemology of Revelation in al- 'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī

Muhammad M. Mustafa ——— (61-70)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Concomitant with the recognition of purposeful creation is the acknowledgment of guidance as inherent to this creation. According to 'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī, both primordial and rational guidance are at play here, but they both remain deficient absent prophetic guidance, i.e. revelation. Being of a creational (*takwīnī*) nature, revelation is never prone to any change in its "essence," even in its later stages of "descent" and "dissemination." Yet, aṭ-Ṭabātabā'ī, deems revelation as entertaining an epistemic nature as well, referring to it, at times, as an epistemological tool, and, in many an instance, as a type of knowledge. Now, if all Knowledge is constituted in terms of human contexts, then revelation is prone to change. But this sort of change aṭ-Ṭabātabā'ī calls «figurative,» for it does not affect the content of revelation inasmuch as it affects its form - which should explain the discrepancies between the various religions.

Key terms: Revelation; the *Qur'ān*; 'Allāmah aṭ-Ṭabātabā'ī; primordial nature (*al-fiṭrā*); human knowledge.

References

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2009).

The Historicity of the Qur'ān in Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd

Ahmad Vaezi - trans. Hossein Safieddin ——— (71-88)

Daftar Tablighat - Qum, Iran

Nasr Hamed Abu Zayd traces the stagnation he sees in the life of Muslim societies back to the stagnant mentality monopolizing all attempts at understanding scripture. He attributes this stagnancy to: (1) severing scripture from its objective,

the prophet as a philosopher, whose task it is, additionally, to deliver guidance to peoples - to put wisdom in terms they can understand - and is as such endowed with capacities that philosophers usually lack.

Key terms: Revelation; prophecy; al-Fārābī; the active intellect; the rational faculty; the faculty of imagination; rhetoric.

References

'Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī, *'Andishehā-ye 'Ahl-e Madīneh-ye Fāzeleh*, commentary and trans. by Sayyid Ja'far Sajjādī, 2nd edn. (Tehrān: Maktabat Ṭuhūrī, 1361H.S.).

______, *Taḥṣīl as-Sa'ādah.*

______, *Siyāsat-e Madaniyyeh*, commentary and trans. by Sayyid Ja'far Sajjādī (Tehran: Nashr-e Mu'assaseh-ye Falsefeh-ye 'Islāmī, 1358H.S.).

'Aẓīm Nānjī, *Falsefeh-ye 'Ismā'ilī*, trans. Sh. Bāzūkī, in S.H. Nasr and O. Leaman, op. cit.

Dhabīḥ-Allāh Ṣafā, *Tarīkh-e 'Ūlūm-e 'Aqlī dar Tamaddun-e 'Islāmī tā 'Āwāsiṭ-e Panjum*, 5th edn. (Tehran: Nashr-e Jāmi'at-e Tehrān, 1371H.S.).

F. Flicks, *Al-Kindī*, trans. into Persian by Rūḥ-Allāh 'Ālamī, in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *Tārīkh-e Falsafeh-ye 'Islāmī* (Tehran: Nashr-e Ḥikmat, 1383H. S.).

Farnāz Nāẓer Zādeh Kermānī, *'Usūl-e va Mabādi Falsefeh-ye Siyāsī-ye Fārābī: Sharḥ-e Naẓariyye Madīneh-ye Fāẓeleh bā Taṭbīq bar 'Āra'-e Aflāṭūn va Arisṭū* (Tehran: Nashr-e Jāmi'at az-Zahrā', 1376H.S).

Gholām Ḥusayn 'Ibrahīmī Dīnānī, *Daftar-e 'Aql va 'Ayeh-ye 'Ishq* (Tehran: Ṭarḥ-e Nū, 1980).

H. Corbin, *Tārīkh-e Falsafeh-ye 'Islāmī*, trans. Javād aṭ-Ṭabāṭabā'ī, 7th edn. (Tehran: Nashr-e-Qavīr, 1388H.S.).

Javād aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Zavāl-e 'Andisheh-ye Siyāsī dar 'Īrān* (Tehran: Nashr-e Qavīr, 1386H.S.).

L. Goodhman, *Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī*, trans. Muḥammad Ḥakkāk, in S.H. Nasr and O. Leaman, op. cit.

Naṣr-Allāh Ḥikmat, *Zindigī va 'Andisheh-ye Ḥikmī Abū Naṣr-e Fārābī* (Tehran: Nashr-e Elhām).

Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *Mufradāt 'Alfāẓ al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

Ḥasan al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, 1st edn. (Islamic Republic of Iran: Ministry of Education and Islamic guidance, 1371H.S.).

Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *'Uṣūl al-Kāfī (wa Yalīh ar-Rawḍah)*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 2005).

Muḥammad 'Arkūn, *al-Qur'ān: Min at-Tafsīr al-Mawrūth 'Ilā Taḥlīl al-Khiṭāb ad-Dīnī*, trans. & commentary Hishām Ṣāleḥ, 1st edn. (Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah li-aṭ-Ṭibā'ah wa-an-Nashr, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī li-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Mujtahid ash-Shabistarī, *Qirā'ah Bashariyyah li ad-Dīn*, trans. 'Aḥmad al-Qubbānjī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Intishār al-'Arabī, 2009).

Naṣr Ḥāmid 'Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 4th edn. (Beirut: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 1998).

P. Tillich, *Bawā'ith al-'Īmān*, trans. Sa'īd al-Ghānimī, 1st edn. (Colonia-Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 2007).

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, intro. and ed. by Sayyid Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī and Sayyid Ḥusayn Naṣr (Intishārāt-e 'Anjoman Shāhenshāhī Falsafeh-ye Irān, 1354H.S.).

Philosophy and Revelation in al-Fārābī's Cosmology

Gholam Reza Jamshidiha & Abu-al-Fazl Murshidi ———— (43-60)

University of Tehran

Abū Naṣr al-Fārābī is one of the first Muslim intellectuals to seriously tackle Greek philosophy, attempting, thereby, to bring about conciliation between philosophical thought and the Islamic intellectual tradition. Having pondered the relations between philosophy, religion, the intellect and revelation, he came to consider the «righteous philosophy» as basis for all religion, ultimately offering a rational explanation of prophecy and revelation. While some commentators have taken issue with this account as giving precedence to the philosopher [over the prophet], careful attention to al-Fārābī's anthropology reveals his understanding of

EDITORIAL

Mahmoud R. Youness ——— (5-11)

ISSUE'S SPECIAL: REVELATION

Revelation as per the «Meta-theology of Knowledge»[1]

Shafik Jaradi ——— (15-42)

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

The traditional understanding of Revelation was rather too absorbed with what constitutes revelation - in logical terms - to be inclusive of man. The modernist understanding, on the other hand, brought Man to center stage as a substitute to the Divine source of revelation. This second reading does not admit the revelation befalling the self from without any objective reality. Revelation is, rather, the ingenuitive outcome of a faithful Self yearning for the Absolute. As per the "Meta-theology of Knowledge," however, the centrality, even normativity, of human knowledge is acknowledged only when the divine origin of man's being is recognized. In due context, a distinction is made between two aspects of revelation: (1) the creational, and (2) the prophetic. The distinction does not render irrelevant the fact that both aspects belong to the very system of guidance that God instilled in the life of beings. Revelation in the first sense, that is to say revelation in accordance with the imperative "Be,"[2] reaches its fullest in prophets; it is then that prophets become an instance for revelation in its second sense, and are fit to receive the Almighty's address, "Read,"[3] which, consequently, takes form in scripture as an ultimate authority.

Key terms: Revelation; prophecy; *fiṭrah*; imagination; inspiration; "meta-theology of knowledge"; al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī; original making (*al-Ja'l al-fiṭrī*).

References

'Abd al-Karīm Surūsh, *Basṭ at-Tajrubah an-Nabawiyyah*, trans. 'Aḥmad al-Qubbānjī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Intishār al-'Arabī, 2009).

1 See, "Editorial," fn. 14, this issue.

2 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 117; *Sūrat 'Āl 'Imrān* (Family of 'Imrān), 3, v. 47, 59; *Sūrat al-'An'ām* (Cattle), 6, v. 73; *Sūrat an-Naḥl* (The Bees), **16**, v. 40; *Sūrat Ghāfir* (The Forgiver), **40**, v. 68; *Sūrat Maryam* (Mary), **19**, v. 35; *Sūrat Yā Sīn* (Yā Sīn), **36**, v. 82.

3 See, *Sūrat al-'Alaq* (the Clinging Mass), **96**, v. 1.

points of views as regards Divine speech in relation to the stages of *Qur'ānic* existence. On the other hand, Johnny Awwad introduces the Christian, mainly Calvinist, interpretation of how the Holy Book, the written Word, relates to Jesus Christ, or the Living Word.

The "Papers and Studies" section includes the second part of Mehdi Ha'iri Yazdi's discussion of epistemology in Islamic philosophy. Here, he further elaborates the notion of knowledge by presence in contradistinction to knowledge by correspondence.

The second paper by Seyed Mohammad Marandi and Zohreh Kharazmi outlines the intellectual routes of the Iranian *Kiyan* circle as it grows to prominence as a radical group after the revolution all the way to its demise as it adopted liberal ideals in its more recent period.

Thirdly, we offer a new Arabic translation of Gilles Deleuze and Félix Guattari's "What is Philosophy?" wherein they present their understanding of philosophy as the construction of concepts.

Finally, in the "Sages" section, we read the philosophical and exegetical biographies of a contemporary sage, al-'Allāmah Aṭ-Ṭabāṭabā'ī, written by one of his prominent students, Abdullah Jawadi Amoli.

Mahmoud R. Youness

The issue

Shafik Jaradi develops, in the first paper of this issue's special, the approach he's been deploying in earlier papers while tackling similar topics. Jaradi delineates some of the characteristics of his "meta-theology of knowledge"[14] harnessing these for the sake of linking existence to revelation, and subsequently discussing some Islamic and secular answers to the issue of revelation.

In the second paper, Gholam Reza Jamshidiha and Abu-al-Fazl Murshidi expound al-Fārābī's anthropology so as to arrive at a proper understanding of his view concerning revelation. This ultimately clarifies al-Fārābī's view as to whose status is higher, the prophet or the philosopher.

Thirdly, Muhammad Mustafa studies al-ʿAllāmah aṭ-Ṭabāṭabāʾī's understanding of revelation as possessing a dual nature, creational and epistemological, and the problems ensuing thereof.

Ahmad Vaezi, in the fourth paper, criticizes Nasr Hamed Abu Zayd's hermeneutical take on the *Qur'ān*, uncovering some of its lapses.

This Issue's Special further includes four papers delivered in two seminars that were jointly held by The Sapiential Knowledge Institute and The Near East School of Theology. In the first seminar, Muhammad Zaraket presented an Islamic understanding of revelation in civilizational and axiological terms, while Georges Sabra examined the impact of modernity on the Christian understanding of revelation, maintaining that the outcome was positive, allowing Christianity to retrieve its original insights into the meaning of revelation.

In the second seminar, Hussein Ibrahim surveys and examines the *kalāmī*

14 The term in Arabic is *'Ilāhiyyāt al-ma'rifah*, and is intended to designate a methodological approach to the study of religion with contemporary intellectual challenges in mind; *al-ma'rifah*, knowledge, designates the aspect within the approach which admits of the human principality, while *'Ilāhiyyāt* designates that aspect which admits of a Divine principality – both are to be reckoned with, or else one falls into the traps of dualism, exclusivities and reductionisms. One could render *'Ilāhiyyāt* as "Divinity" – as when you say "Divinity College" – but this would not designate a methodological approach as much as it would be perceived as a characterization of a sort of knowledge. Another rendering would be "metaphysics," as metaphysics was originally translated in Arabic contexts into , or "theology," which denotes a form of inquiry that commences from religious truths as given. As the approach acknowledges the existence of religious truths, and their centrality for human knowledge, and at the same time acknowledges the value of many of the central notions of traditional metaphysics, the translation should encompass the significations of both; hence, the "meta-theology of knowledge." Ultimately, as the term suggests the intertwining of knowledge, metaphysics and theology, it hints at the gap between the three enterprises – if I may say – being bridged. The discontinuity with metaphysics, the consumption with epistemology, the discrediting of theology are assumed to belong to a receding epoch, with a new one more encompassing, more conciliatory, ensuing. The questions herein are to be tackled at various levels; ontological, epistemological and axiological – with the recognition of levels expressive of the spirit of the whole approach.

What does this focal *"Read"* signify?

It signifies, we gather, accomplishment. The only God-bestowed-gift which might exceed, in importance, that of existence is the capacity to make existence perfect. One of the rules utilized in *'uṣūl al-Fiqh* (principles of [Islamic] jurisprudence), and can be of help here, goes as follows: "if a judgment is arrived at following a certain description, then this hints at the fact that this very description is the cause of the judgment."[10] So, when in the verse God talks about His act of creating this clinging mass, the material wherein stand latent all the capacities for good and evil, He describes Himself as the Lord [of Muḥammad peace be upon him]. But when He talks about his act of teaching, He describes Himself as the Lord most generous. *Ar-rubūbiyyah*, however, cannot be rendered "Lordship" by any measure of precision. In Arabic it comes from the same root as *tarbiyah*,[11] which means education or cultivation. *Rubūbiyyah* is, then, the gradual cultivation of a subject towards his perfection. This meaning is explicitly expressed in a supplication by 'Imām 'Alī b. al-Ḥusayn where he mentions one of God's gifts; "praise belongs to God [...] for opening the doors to knowledge before us through His Lordship (*wa fataḥa lanā min 'abwāb al-'ilm bī Rubūbiyyatih.*)"[12] Now, the Lord most perfect (*Rabbuk-al-'Akram*) is the description God offers Himself *because* He *teaches* us how to become perfect. We become perfect by living up to the address: *Read*!

Revelation has meaning because of this very juncture: where creation and the bestowal of existence meet cultivation and guidance. Any separation of these, any dissociation between the ascending arc of seeking guidance and the descending arc of granting guidance, is an act of isolating revelation as a pretext to deprive it of meaning; God says in the *Holy Qur'ān*: "Be wary of Allah and Allah shall teach you."[13]

Moreover, our describing the process of revelation as descent does not entail a degradation of its value. It is not devalued by the fact that it is now deposited in a human receptacle. The arc of descent is the *accomplishment* of the arc of ascent. The *descent* of Adam is not, merely, a chastisement. It is only a pretext for him to receive the address *Read*, to become perfect, and this can only be had where man can realise the possibilities of his humanity, within the framework of the guidance systems made inherent in him and in the whole universe.

10 Zayn-al-'Ābidīn b. 'Alī al-'Āmilī, *Munyat al-Murīd fī 'Ādāb al-Mufīd w-al-Mustafīd*, ed. Riḍā Mukhtārī (Beirut: Dār al-Murtaḍā li-al-Ṭibā'ah w-at-Tawzī', 2008), p. 95.

11 'Alī Khān al-Madanī ash-Shīrāzī, *Riyāḍ as-Sālikīn fī Sharḥ Ṣaḥīfat Sayyid as-Sājidīn*, 2nd edn. (Qum: Mu'assasat an-Nashr al-'Islāmī at-Tābi'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn bi-Qum al-Muqaddasah, 1993), vol. 1, p. 320.

12 Ibid.

13 *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 282.

we shouldn't let our earlier discussion, of the objectivity of revelation, dissuade us from its subjectivity. We are not denouncing an exclusivist approach to implement another in its stead. This decoupling of the various epistemic layers from the revelation arriving from without is not as severe as the sort of knowledge built upon the subject-object split would have us believe. Such is a stark split to be sure. But one of the outcomes of our very interesting intellectual age has been our realization that this sort of [subject-object split] knowledge is not the only source of knowledge available to us. Revisions and retrievals were the most active in the domain of knowledge to be sure.

Accompanying the epistemological revisionism was a linguistic turn which consumed most of the philosophical activity in the last century, as well as a hermeneutic revolution prominent, for the most part, in the continental tradition - if such a dichotomy between continental and analytical is to be allowed. Such intersection of contexts allowed for openness in the various fields of study, with the different fields more interactive with each other now – which explains the popularity of interdisciplinary approaches – and more open to fields that go beyond rationalist materialism if I may say. On the other hand, this intersection had a vitalising effect on the traditional religious inquiries as these became, as well, more open to the said scholarly domains, and more accommodating to their "particulars." At this stage, one more dualism is conquered: which is the regal route to knowledge, that of universals or of particulars?

Now, what is the sort of knowledge brought about by revelation? Is human language fit for such knowledge? Are we justified to ask about the pouring of the universals of revelation into the particulars of language, or do we stand perplexed before the disintegration of all borders between language and existence, and hence between the human and the Divine?

Perhaps Heidegger was right when he said that "language is the house of being. In its home human beings dwell."[8] Yet, this refuge which speaks man, carries within it, as well, the dynamics of man's perfection. God says in the *Holy Qur'ān*: "*Read* in the Name of your Lord who *created*; created man from *a clinging mass*. Read, and your Lord is the most generous, who taught by the pen, taught man what he did not know."[9]

8 M. Heidegger, "Letter on 'Humanism,'" trans. Frank A. Capuzzi, in M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. W. McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 239.

9 *Sūrat al-'Alaq* (the Clinging Mass), 96, v. 1-5.

It is ultimately the disregard of meaning, the meaning of being human, of belonging to a history, to experience, of consumption with meaning, of seeking meaning in every aspect of existence, that renders the separating of yearning from response all the more tenable, even a natural consequence. No wonder, then, when meaning is proscribed – it sounded too metaphysical – and purpose was ridiculed – it sounded too theological – to envisage an act with no end, an intention with no meaning, and a yearning with no objective response.

To acknowledge the objectivity of revelation is, eventually, to admit it an objective source. But could there be multiple sources? A provisional response would be: no, because this will mean that human nature is not one. This will be further elaborated upon in the coming two issues of *Al-Mahajja*; the subject (human nature) is vast, but very basic when it comes to tracking the sources of the current "retrieval."

4.

At any rate, eschewing the topic of the objectivity of revelation might be explained by concerns over its (the revelation's) humanity, i.e. over what is human in revelation. Such eschewal is never short of justifications. Much of the history of religious thought is an invitation to forget what is human in revelation. Still, what is human is the face of what is Divine, that hidden treasure concealed behind a thousand veils.

To be avoided in this context is the exclusivist mentality which finds itself at home among dichotomies, and is adrift among spectra. The choice is not between asserting the Divinity of God or the humanity of man. The one can be asserted without renouncing the other. But with epistemological habits like those we've acquired over the centuries, "inbetweeness" is lost forever.

Knowledge becomes, for us, a means for self-assertion. It is understood as power, rather than as a way of being – it is both ultimately. Such knowledge aimed at domination, instead of confirming what is Divine in us, seeks confiscation of the whole of Divinity. While it is not inaccurate to point out that knowledge might be the most peculiar indication of our humanity, estranged from God, it retracts upon itself, and is consumed within its own possibilities.

5.

Revelation, then, stands as a guarantor of knowledge. It is of course that knowledge is within man, in latency, but it could be activated in various directions. Intuition, imagination, presential knowledge, inspiration, and rationality of course, are but windows to knowledge each to be actuated in a different direction. At this point,

illusions – ambiguity seems part and parcel of the whole process – illusion-talk is receding. It is being compensated by appropriation. While faith is rather an original human concern it needs not be inclusive of all humans, or pointing towards a sacred or another as this would ultimately entail normative judgements – God forbid! Faith becomes legitimate once more, tolerable in academic circles, and does not discredit those who research it. Methodological restrictedness (exclusivism), at this point, ensures that such subject matters do not stray beyond constrains, towards axiological or transcendental directions.[6]

But how could appropriatism deal with a theme boundless in essence?[7] Revelation cannot be restrained, or contained, within subjective borders, with attempts at reducing it having failed.

3.

The question of the objectivity of revelation, thus, becomes the marker of a decisive terrain. Those answers which attempted to impose silence on any discussion as to an external source of revelation have actually invested in the notion of prophecy (*nubuwwah*), the philosophical and gnosticist explanations in particular. While this relating of revelation to prophecy is welcome, the definition of revelation, solely, as a subjective matter contingent upon perseverance and spiritual practices is wanting in historical and philosophical justification. And assuming that such a definition of prophet hood is accepted – the [Arabic] term seems to lend itself to such a definition – what about messenger hood (*risālah*), with its concomitant notions of message and messenger, and these are by no means less semantically present in the Islamic religious discourse? Doesn't *risālah* entail a subject who wants the message relayed and has a messenger delegated for this end? How is it possible, *for someone looking for answers from within the Islamic religious system itself, to acknowledge nubuwwah, risālah, and guidance (hidāyah)* and then talk of a revelation with no one to reveal, of guidance and no one to provide it?

The traditional construal of this connection is a full circle with two arcs, one ascending and the other descending. The power of the construal derives from its simplicity but also from the organic unity of both arcs, a unity defiant to dissociation. Faith represents the ascending edge, the personal striving, revelation the descending counterpart, the external response. Revelation is the *necessary* answer to the yearning of the soul. Or else, why was this yearning made essential to her? The reality of this yearning, does it not testify to the reality of the response?

6 Of course, issue 24 challenges this conclusion, and points to more open directions as regards faith.

7 Well, faith, by this verdict, is boundless as well. The word '*āman*' (to have faith in [something]) in Arabic is a transitive verb, always aiming at something in the external world (ourselves and our believes being part of this external world!). But the mechanisms of obscuring external reality were more efficient in the case of faith.

The receding of the *reductive* mentality, at any rate, should not make room for an *appropriative* one - the sort of scepticism such historical junctures permit is, however, tolerated given a mature approach. It is not enough, once the eliminative approach miscarries, to adopt the themes that were meant for exclusion only to contain them, or appropriate them into systems that contradict, in their very design, what those themes were meant to express in the first place. If by the first mentality, the sacred is reduced to the profane "without remainder," then by the second mentality, the sacred and the profane are made equal. The sacred is admitted an existence (only) in the innermost consciousness of those who believed in it, and is dealt with according to their expressions.

One might perceive of this as epistemic openness at its best; the sort of openness which lets go of exclusivist claims to knowledge while not abandoning the achievements of the enlightenment and modernity: rationality, objectivity (neutrality), and scientific rigor. Yet, these achievements – absolute and definite as they were - were undermined from within. Rationality fell short of responding to many a human inquiry, ultimately acknowledging that it is not the only worthwhile faculty in human beings, that the disembodied self that realised a distance between itself and its object so as to gain authority over it, has gone a long way in abstraction to the extent that no knowledge is possible, nothing is tangible. Scientific rigor meant ever more indulgence in dissecting and analysing objects of knowledge to have, ultimately, nothing left but mathematical models, and explanatory algorithms that are only fit to a virtual world. Ours is not a virtual world, however. And what is to be said as regards neutrality, epistemic and axiological? Of all the noteworthy notions of the more recent thought, I gather, none is as empty – forgive the inflated language. Neutrality is but a hegemonic tool to justify one worldview as superior, more mature, and worthy of childminding all other worldviews.

Accordingly, the receding of the reductive mentality must be accompanied by the receding of its restricted and narrow values.

2.

Caution is in order, however, as appropriatism has, available to it, the enormous resources of intellectual systems that were always antagonistic to the religious and are now retiring. The return of the religious is dealt with, above all, as a threat – the religious should not be returning without revision, however.

It might be fitting to illustrate the appropriative mentality by looking at faith, which was the subject of *Al-Mahajja's* latest issue (issue 24). Faith, not unlike other "illusions," proved untenable to reduction. It being there has consequences in the lives of believers. What is an illusion by the way? Irrespective of how one defines

Editorial

1.

Revelation, as a theme, shares much of the aura of the themes studied by *Al-Mahajja* in the more recent issues. These are all themes rendered scientifically illegitimate for decades,[1] or have been consolidated in formulae entirely secularized.[2] We tend to believe that the circumstances allowing for this are, nowadays, of an utterly different nature. While many might want to retain the privileges of empire - intellectual hegemony is but one aspect - the age of solid dualities and sharp exclusivities is behind us now - for good, if all goes well. Regardless, an unrestricted realm of possibilities seems to be now open to explore these themes in a different light.

To discuss revelation, here, not as a marginal concern (as pertaining to the history of religion or philosophy, for instance), nor as an opposite term necessary to underscore the purity of a modernist alternative (as in the traditional revelation-reason debate[3]), aptly expresses the spirit of our age, the age of "retrievals" as we've maintained in an earlier editorial.[4] We still, though, see the need to stress that this spirit of retrieval does not seek its answers in what is ancient because it is ancient - much like the spirit of an age which sought answers in what is modern because it is modern.[5]

Retrievals represent the positive impulse of thought emerging from the rubbles of "deaths" (the death of man, of God, of meaning, of the author, etc.) brought about by a reductionist mentality which claimed monopoly over knowledge. Reactions, at times, tend to be extreme, but this one needs not be. Recognizing earlier failures, optimisms, and excesses can allow for depth and maturity to take place. The paths thought will follow depend on intellectual decisions made today.

1 See, issues 21 (The Return of Metaphysics), 22 (The Return), and 24 (Faith).

2 See, issues 19 (Time), and 23 (The Body).

3 You will notice that we only pay little attention, if any, to this matter. Much has been written here, and the issue is not irrelevant. It actually helps delineate the borders of our discussion. But as this duality (reason-revelation) got reified, much like other solid dualities (mind-body, subject-object, etc.), it requires of us a certain mental move whereby we set ourselves free of metaphysical prejudice, and study the issue at its roots and through its action in our lives.

4 See, "Editorial," *Al-Mahajja* 21, but also the editorials of issues 22 and 23.

5 Retrievals are a natural response to this crass exclusivism.

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 24 (2012)